

# Schweizerische Theologische Umschau

Nr. 2 30. Jahrgang

Bern, Juli 1960

Herausgegeben vom Verein zur Herausgabe des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern. Erscheint vier- bis fünfmal jährlich.

*Schriftleiter:* P.-D. Dr. Max Huber, Pfarrer, Zürich

*Redaktionskommission:* P.-D. Dr. W. Bernet, Volketswil (ZH); Pfr. J. Böni, Trogen; Pfr. Dr. V. Hasler, Goldach (SG); Pfr. E. Joß, Basel; P.-D. Dr. U. Neuenschwander, Olten; Pfr. Dr. M. Schoch, Fehraltorf (ZH); Pfr. W. Schwarz, Langenthal.

## Inhalt

Ernst Staehelin. Die Universität Basel in Vergangenheit und Gegenwart	70
Fritz Buri. Theologie zwischen — oder mit Jaspers und Heidegger . . .	83
Karl Barth. Möglichkeiten liberaler Theologie heute . . . . .	95
Ulrich Neuenschwander. Die «mündige Welt» als Aufgabe der Theologie . . . . .	102
Peter Schulz. Julius Kaftan und Alois Emanuel Biedermann . . . . .	116
Max Huber. Kirche und 5-Tage-Woche . . . . .	124
Bücherschau . . . . .	140

# Die Universität Basel in Vergangenheit und Gegenwart

Von Ernst Staehelin, Basel

## 1. Die Gründung

Im Juli 1431 wurde in Basel das siebzehnte Ökumenische Konzil eröffnet mit dem Zweck, den Husitismus zu überwinden, den Frieden unter den christlichen Völkern herzustellen und eine Reform der Kirche durchzuführen. Um den vielen Begleitern der Prälaten die Möglichkeit zu geben, ihre freie Zeit nützlich anzuwenden und die anderswo begonnenen Studien rechtmäßig fortzusetzen, wurde bereits am 19. Mai 1434 beschlossen, daß der venezianische Jurist Simon de Valla Vorlesungen über kanonisches Recht halten solle. Im Frühjahr 1434 wurde ein gleicher Auftrag an den französischen Kanoniker Jacques d'Attigny erteilt; ebenso wurden andere Gelehrte ermächtigt, in anderen Fakultäten zu lesen, und es wurde in der Person des Gérard Sauvaget sogar ein Pedell bestellt. Schließlich erhielt im Jahre 1437 der Grieche Demetrius den Auftrag, griechische Grammatik zu lehren. Eine eigentliche Konziluniversität scheint jedoch nicht organisiert worden zu sein; jedenfalls hören wir nichts von einem Rektor und von Dekanen; und wenn ausnahmsweise einmal ein akademischer Grad erteilt wurde, so mußte das Konzil die Erlaubnis dazu geben; das war z. B. am 24. Mai 1437 der Fall, indem «alle heiligen Deputationen» – gemeint sind die vier Abteilungen, in die das Konzil zerfiel – dem Vizekanzler des Konzils, Kardinal Louis d'Allemant von Arles, die Erlaubnis erteilten, den Basler Advokaten und Ratskonsulenten, der auch im Konzil als Anwalt von Petenten eine Rolle spielte, lic. jur. Heinrich von Beinheim, zum Dr. jur. zu promovieren.

Unterdessen war das Konzil mehr und mehr in einen Gegensatz zur römischen Kurie geraten, und am 18. September 1437 verlegte es Papst Eugen IV. nach Ferrara. Aber nur eine Minderheit der Konzilsherren siedelte dorthin über; die Mehrheit blieb in Basel, setzte als schismatisches Konzil die Verhandlungen fort und erhob im Oktober 1439 sogar in der Person des Herzogs Amadeus VIII. von Savoyen einen Gegenpapst. Und dieser – er nannte sich Felix V. – errichtete nun im Oktober 1440 zu Basel eine eigentliche Kurienuniversität, eine «Alma universitas studii curiae Romanae». Am 5. November 1440 wurde diese in der Kirche der Barfüßer durch eine «Missa sollemnis de spiritu sancto» feierlich eröffnet. Erster Rektor war der Bretone Johannes Giquel, Archidiakon von Quimper; ihm folgte im Jahre 1441 oder 1442 der französische Jurist Michel Baldouin, Probst von Saint-Paul-Trois-Châteaux. Als Dekan der theologischen Fakultät begegnet zur nämlichen Zeit der italienische Dominikaner Bartholomäus Lopacci Rimbertini, Bischof von Cortona. Unter ihm wurde in feierlicher Handlung vor einer erlauchten Versammlung von Konzilsvätern der schwäbische Magister Johann Keck zum Doktor der Theologie promoviert. Mehrere Jahre hindurch hören wir dann nichts mehr über die Kurienuniversität zu Basel. Erst der

Papst Enea Silvio Piccolomini









am 26. März 1448 geschriebene Brief eines Paters aus dem Basler Kartäuserkloster überliefert wieder einige Notizen über sie: danach ist Rektor der Universität, immer noch oder wieder, Michel Baldouin; in der theologischen Fakultät lehren drei Franziskaner; unter den fünf Dozenten der juristischen Fakultät findet sich der Basler Domherr und Offizial Petrus Testoris; und der Magister der freien Künste Liebhard Swalb hatte am 14. März an der medizinischen Fakultät, wiederum vor einer erlauchten Gesellschaft, wohl zur Erlangung des medizinischen Doktorgrades, eine feierliche Disputation «De crisi» abgehalten. Bald darauf erfüllte sich jedoch das Schicksal dieser gegenpäpstlichen Universität. Nachdem Kaiser Friedrich III. auf dem Fürstentag von Aschaffenburg vom Juli 1447 und im Wiener Konkordat vom Februar 1448 mit dem römischen Papst Nikolaus V., dem Nachfolger Eugens IV., sich verständigt hatte, gebot er der Stadt Basel, dem Konzil das Geleite aufzukündigen. Nach langem Zögern sah sich der Rat genötigt, nachzugeben. Am 28. Juni 1448 fand im Refektorium des Barfüßerklosters die Schlußscene statt: vor etwa hundert Vätern tat der Sprecher der Stadt, der schon genannte Heinrich von Beinheim, «cum gravi animi dolore» den Entscheid des Rates kund, und am 4. Juli erfolgte der Auszug des Konzils in sieben Wagen, zu Roß und zu Fuß unter dem Schutz bewaffneter Mannschaft. Sein Ziel war Lausanne; dort führte es sein Dasein noch weiter, bis daß es sich, nachdem Felix V. bereits am 7. April 1449 abgedankt hatte, am 25. April des gleichen Jahres dem römischen Papst unterwarf und seine Auflösung beschloß. Damit hatte auch die Kurienuniversität zu Basel ihr Ende gefunden.

Der Wegzug des Konzils und das Aufhören der Universität mit ihren Vorlesungen und Disputationen bedeutete für die Stadt Basel eine große geistige Verarmung. Aufgeschlossene Männer versuchten allerdings, einer solchen entgegenzuwirken. So hören wir z. B. aus dem Jahre 1449, daß der Stadtschreiber Konrad Künlin und einige andere Bürger sich von dem getauften Juden Nikolaus von Batzen in die hebräische Schrift einführen ließen. Und im Jahre 1450 veranstaltete Peter von Andlau, Lizentiat der Rechte sowie Kaplan am Domstift und Lehrer an der Domschule, eine öffentliche Disputation und drückte in der Einführungsrede dazu sein Bedauern darüber aus, daß, obschon in Basel viele «literatissimi viri» vorhanden seien, die an den blühendsten auswärtigen Universitäten ihre Grade erworben und während des Konzils sowohl der Stadt als dem Konzil zur Zierde gereicht hätten, diese nun brach lägen, und forderte sie auf, «zum Kampf der Geister lobenswerte Ringschulen zu erneuern». Doch dürften wohl diese Bemühungen eine eher kümmerliche Sache geblieben sein.

Umsomehr horchten die mit Wehmut auf die geistig lebendigen Zeiten des Konzils zurückblickenden Kreise auf, als am 19. August 1458 der Mann auf dem Stuhl Petri erhoben wurde, der von 1432 bis 1442, allerdings mit größeren Unterbrüchen, als Sekretär des Konzils in Basel geweiht hatte, Enea Silvio Piccolomini von Siena, und sie faßten den Plan, von ihm die Stiftung einer städtischen Universität zu erlangen. An die Spitze der Bestrebungen stellten sich der Bürgermeister Hans von Flachsland, dessen Bruder als Kammerherr an der Kurie weilte, und der ebengenannte Stadtschreiber Konrad Künlin, der einst mit Pius II. – so nannte sich der neue Papst – zu den Schreibern des Konzils gehört hatte: nicht nur führten sie mehrere

Gesandtschaftsreisen an den päpstlichen Hof aus, sondern vermochten auch, was wohl noch mehr besagen will, alle aus der Bürgerschaft gegen das Unternehmen erhobenen Bedenken glücklich zu zerstreuen.

In der Tat kam es am 12. November 1459 zum Erlaß der päpstlichen Stiftungsbulle. Sie beginnt mit den vom Geist eines christlichen Humanismus geprägten Worten: «Unter den verschiedenen Glückseligkeiten, welche der sterbliche Mensch in diesem hinfälligen Leben durch Gottes Gabe erlangen kann, verdient nicht unter die letzten gezählt zu werden, daß er durch beharrliches Studium die Perle der Wissenschaften zu erringen vermag, welche den Weg zu gutem und glücklichem Leben weist und durch ihre Vortrefflichkeit bewirkt, daß der Erfahrene weit über den Unerfahrenen hervorragt; außerdem macht sie jenen Gott ähnlich und führt ihn dazu, die Geheimnisse der Welt klar zu erkennen, hilft den Ungelehrten und hebt die in tiefster Niedrigkeit Geborenen zu den Höchsten hinauf. Der apostolische Stuhl als fürsorglicher Spender geistiger und auch weltlicher Güter, als umsichtiger Verteiler ehrbarer Freimütigkeit, als steter und beharrlicher Beförderer jeder löblichen Übung, auf daß die Menschen desto leichter dazu geführt werden, ein so erhabenes menschliches Glück zu erwerben und, wenn erworben, über andere zu verbreiten – muntert sie daher auf, bereitet ihnen Stätten und gewährt Hilfe zu rechtzeitigem Gedeihen.»

Die eigentliche Eröffnung der Universität erfolgte am 4. April 1460, dem Tage des Kirchenlehrers Ambrosius, im ehrwürdigen Münster. Nachdem der Bischof Johannes von Vennigen den ersten Teil der Missa solemnis vom Heiligen Geiste zelebriert hatte, wurde die Stiftungsbulle nebst andern einschlägigen Erlassen des Papstes verlesen. Darauf stimmte der Chor die Antiphon «Veni, sancte spiritus» an, und der Bischof, als vom Papst ernannter Kanzler der Universität, bezeichnete den Probst des Domkapitels, Georg von Andlau, als ersten Rektor. Nachdem dieser dem Bischof den feierlichen Eid geleistet hatte, nach Kräften das Beste der Universität zu fördern, ihren Schaden abzuwenden und alle dem Rektor zukommenden Pflichten treu zu erfüllen, sang der Chor das «Te Deum laudamus», und schließlich vollendete der Bischof den feierlichen Akt, indem er den zweiten Teil der Messe zelebrierte.

## *2. Die Zeit von 1460 bis 1529*

Die erste Periode, die die Universität in ihrer Geschichte durchlief, umfaßt die Zeit von 1460 bis 1529 und ist durch das Nebeneinander, Ineinander und Gegeneinander von vier geistigen Richtungen und Bewegungen geprägt, der Scholastik, dem Ringen um eine Erneuerung aus dem Geiste mittelalterlicher Innerlichkeit heraus, dem Humanismus und der beginnenden Reformation.

Die Grundlage des Lehrbetriebes bildete die Fakultät der «Artes liberales», der «Freien Künste». Sie vermittelte die höhere allgemeine Bildung von der Grammatik und Rhetorik bis zur Mathematik, Astronomie, Musik und Philosophie und mußte von jedem Studierenden durchlaufen werden, bevor er in die theologische, die juristische oder die medizinische Fakultät eintreten konnte. Nach einem etwa zweijährigen Studium konnte der Grad



eines «Baccalarius artium», nach weitem zwei Jahren derjenige eines «Magister artium», eines «Meisters der Freien Künste», erworben werden.

In dem in Frage stehenden Zeitraum dürften etwa fünftausend Studierende bei der Artistenfakultät eingeschrieben gewesen sein. Sie stammten, abgesehen von dem Gebiete Basels selbst, vornehmlich aus dem Elsaß — bis zu seinem Eintritt in die Schweizerische Eidgenossenschaft war ja Basel, neben Straßburg, gleichsam eine der beiden Metropolen des Elsasses —, dann aus der Eidgenossenschaft samt den zugewandten Orten, ferner aus Süddeutschland und aus Frankreich, aber auch Italiener, Österreicher, Nord- und Ostdeutsche sowie Holländer waren vertreten. Später berühmt gewordene Zöglinge der Artistenfakultät sind Albert von Bonstetten, Hugo von Hohenlandenberg, Georg Supersaxo, Johannes Reuchlin, Hieronymus Schurf, Gregorius Bünzli, Adrian von Riedmatten, Heinrich Brennwald, Paul Phrygio, Hieronymus Emser, Leo Jud, Ulrich Zwingli, Johannes Comander, Bonifacius Amerbach, Oswald Mykonius, Konrad Grebel, Hieronymus Froben, Dominicus Zili und Fridolin Brunner.

Der erste bedeutende Lehrer an der Artistenfakultät war Johann Heynlin von Stein; 1464 kam er von Paris her nach Basel, um durch die Einführung der sogenannten «Via antiqua» der in Spitzfindigkeiten sich verlierenden Scholastik der «Via moderna» entgegenzuwirken. Bereits 1467 allerdings kehrte er nach Paris zurück, wandte sich aber 1474 aufs neue nach Basel, wirkte nun jedoch nicht mehr als Dozent an der Universität, sondern als weitherum geschätzter Buß- und Erweckungsprediger und beschloß sein Leben als Mönch der Kartause in Kleinbasel. 1471 nahm ein anderer großer Vertreter der spätmittelalterlichen Reformbewegung seine Lehrtätigkeit in der Artistenfakultät auf, Johannes Geiler von Kaisersberg, doch trat er 1475, nachdem er den Grad eines Doktors der Theologie erworben hatte, in die theologische Fakultät über und verließ bald darauf Basel, um über Freiburg nach Straßburg zu gehen und da das Amt eines Münsterpredigers zu übernehmen.

Im Jahre 1464, in dem Johann Heynlin nach Basel gekommen war, wurde auch dem Humanismus an der Artistenfakultät eine Stätte bereitet, indem der Rat eine Dozentur für «Poesie» schuf, d. h. für Unterweisung im klassischen Latein und für Beschäftigung mit antiken Schriftstellern. Als Inhaber der Dozentur begegnen zunächst der Franzose Petrus Antonius de Vinariis, der Deutsche Peter Luder und der Italiener Jacobus Publicius. Zwischen 1480 und 1500 hielt sodann der Straßburger Sebastian Brant, der berühmte Verfasser des «Narrenschiffes», Vorlesungen über Poesie ab. Im Beginne des 16. Jahrhunderts schließlich, von 1514 bis 1517 und dann wieder von 1522 bis 1529, war der von Kaiser Maximilian zum «Poeta laureatus» erhobene Heinrich Glarean der große Vertreter der humanistischen Poetik an der Basler Universität.

Längst vorher aber hatte neben der Pflege des klassischen Lateins auch die Pflege des Griechischen ihren Einzug oder, nach dem ersten Anfang in der Konzilszeit, ihren Wiedereinzug in Basel gehalten, allerdings außerhalb des offiziellen Rahmens der Universität. Um 1475 erteilte der Grieche Andronikus Kontoblakas dem jungen Johann Reuchlin Griechischunterricht. Von 1511 bis 1513 setzte der aus Nürnberg stammende Dominikaner Johannes Mono, eine Leuchte unter den Gräzisten nördlich der Alpen, das von Konto-

blakas begonnene Werk fort. 1514 begründete Glarean eine private Lehranstalt, in der vor allem auch Griechisch getrieben wurde, und 1518 gab Johannes Ökolampad eine griechische Grammatik heraus.

Schließlich war Basel seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts auch ein Zentrum der Hebraistik geworden. Ihre wichtigsten Pfleger und Förderer waren die beiden Franziskaner Konrad Pellikan und Sebastian Münster, der spanische Arzt Matthäus Adrianus und der Theologieprofessor und Münsterprediger Wolfgang Fabricius Capito.

Unter den drei höhern Fakultäten stand an erster Stelle die theologische. Ihre Lehrgegenstände waren die biblische Exegese und die christliche Dogmatik im Anschluß an die vier Bücher «Sentenzen» des Petrus Lombardus. Die Ausbildung in der Theologie war eine sehr gründliche und umfassende Angelegenheit.

Wer den Grad eines Doktors der Theologie erwerben wollte, mußte nach der Promotion zum Magister artium wenigstens fünf Jahre an einer theologischen Fakultät studieren. Dann hatte er ein alttestamentliches und ein neutestamentliches Buch auszulegen; während dieser Zeit hieß er «Baccalarius biblicus». Darauf hatte er als «Baccalarius sententiarius» die beiden ersten Bücher der Sentenzen zu erklären und als «Baccalarius formatus» die zwei letzten. Nun folgten zwei weitere Studienjahre, die hauptsächlich der Beteiligung an Disputationen gewidmet waren. Erst nach einem solchen Studiengang konnte der Petent sich durch ein strenges Examen die Lizenz zum Doktorieren erwerben; und dann erst erfolgte in einem feierlichen Akt die Doktorpromotion.

Der erste bedeutende Professor der Theologie war Johann Rucherat von Wesel, früher Professor in Erfurt. Im Sommersemester 1461 trug er sich als «Professor der Heiligen Schrift» in die Matrikel ein; doch folgte er schon 1462 einem Ruf in die Domprädikatur von Worms und 1477 einem solchen in die Dompfarrei von Mainz; in beiden Ämtern trat er mit einer solchen Kritik am kirchlichen Wesen hervor, daß er in einen Ketzerprozeß verwickelt wurde und nur durch einen Widerruf dem Scheiterhaufen entging. In den 1470er Jahren wirkte dann eine Zeitlang der schon genannte Johann Geiler von Kaisersberg als Dozent der theologischen Fakultät. 1505 kam der von Biel gebürtige Thomas Wyttenbach als «Baccalarius biblicus» von Tübingen her nach Basel und absolvierte da als «Baccalarius sententiarius» in einem dem Scholastizismus abholden Geiste die Vorlesungen über die beiden ersten Bücher des Petrus Lombardus; unter seinen Hörern befanden sich Leo Jud und Ulrich Zwingli. 1513 zog mit dem in Paris zum Doktor der Theologie promovierten Basler Ludwig Bär der christliche Humanismus eines Erasmus in die Fakultät ein, und 1516 folgte für vier Jahre der von gleichem Geiste erfüllte Elsässer Wolfgang Fabricius Capito.

Von noch einschneidenderer Bedeutung war es allerdings, daß im Frühjahr 1523 der Basler Rat den beiden der Scholastik verpflichteten Theologieprofessoren Mauricius Fininger und Johann Gebwiler von Colmar die städtische Besoldung entzog und bald darauf die beiden der Reformation erschlossenen Männer Johannes Ökolampad und Konrad Pellikan an ihre Stelle setzte.

In der zweiten der drei höheren Fakultäten, der juristischen, wurde von Anfang sowohl das kanonische als das bürgerliche Recht gelehrt. Wer in



beiden Rechten zum Doktor promovieren wollte, sollte im ganzen zehn Jahre studieren.

Unter den ersten Lehrern des kanonischen Rechts ragen hervor der schon genannte Peter von Andlau und Peter zum Luft, unter denjenigen des bürgerlichen Rechts die Italiener Franciscus de Vinaldis, Johannes Augustinus de Vicomercato und Bonifacius de Gambarupta; als der letztere im Jahre 1463 zum Doktor beider Rechte promovierte, veranstaltete er auf dem Münsterplatz ein Turnier, bei dem Damen des Adels die Preise austeilten und dann selbst mit goldenen Ringen beschenkt wurden.

Von 1475 bis 1510 vertrat das bürgerliche Recht der Lombarde Friedrich von Guarletis, neben ihm einige Jahre auch der Ulmer Ulrich Krafft und der schon genannte Sebastian Brant, während von 1480 bis 1503 der besonders als erster Reformtheologe hervorgetretene Elsässer Ulrich Surgant das kanonische Recht dozierte.

Als markanter Vertreter des Humanismus verwaltete von 1518 bis 1524 der aus Metz stammende Claudius Cantiuncula den Lehrstuhl des bürgerlichen Rechtes und erhielt zu seinem Nachfolger den gleichgesinnten Bonifacius Amerbach, während dem Inhaber des Lehrstuhles für kanonisches Recht, Johann Textoris von Mörnach, 1523 mit den beiden Theologen Mauricius Fininger und Johann Gebwiler zusammen wegen gegen die Reformation gerichteter Umtriebe die Besoldung entzogen wurde.

Was schließlich die dritte der obern Fakultäten, die medizinische, betrifft, so bestand ihre Lehraufgabe wesentlich in der Interpretation der Schriften der beiden griechischen Ärzte Hippokrates (460 bis ca. 370 v. Chr.) und Galenos (129 bis 200) und der drei arabischen Johannitius (Honein ben Ishak, 809 bis 873), Rhazes (Abu Bekr Muhammed ben Zakarija el-Razi, 850 bis ca. 930) und Avicenna (Abu Ali el-Hosein ben Abdallah ibn Sina, 980 bis 1037). Wer zum Doktor promovieren wollte, mußte außerdem noch ein Jahr mit einem Arzt Krankenbesuche gemacht haben.

Offiziell existierte nur ein einziger medizinischer Lehrstuhl; aber neben dessen Inhaber hatten auch die zu Doktoren und Lizentiaten Promovierenden wenigstens ein Jahr lang Vorlesungen zu halten. Außerdem konnten Doktoren anderer medizinischer Fakultäten zum Dozieren ermächtigt werden.

Der erste Inhaber des Lehrstuhls war Wernher Wölfflin von Rottenburg am Neckar. Neben ihm wirkte eine Zeitlang der schon genannte «poeta» Peter Luder. Von etwa 1500 an war der ehemalige Schererknecht Johann Romanus Wonecker Ordinarius der Medizin. Wie Wölfflin bekleidete er zugleich das Amt eines Stadtarztes. Im Frühjahr 1523 jedoch entzog der Rat ihm, zusammen mit Mauricius Fininger, Johann Gebwiler und Johann Textoris, die Besoldung und ernannte den aus dem Südtirol stammenden Oswald Bär zu seinem Nachfolger in der Professur.

Zu Beginn des Jahres 1527 ließ sich der die ganze damalige Schulmedizin blehnende und die Heilkunde auf seine eigene geniale Erfassung und Erforschung der Natur aufbauende Paracelsus in Basel nieder und wurde vom Rat als Stadtarzt angestellt. Doch wies er sich vor der medizinischen Fakultät nicht so aus, wie es die Statuten verlangten, und erhielt darum nicht das Recht, Promotionen vorzunehmen. Zu dieser Abweisung kam, daß die Behörde eine Honorarforderung, die Paracelsus gegen einen Patienten erhob,

als ungebührlich ablehnte. Dadurch geriet der leidenschaftliche Mann in Wut und verließ dieser in Wort und Schrift Ausdruck, so daß sich ein Sturm gegen ihn erhob und er befürchten mußte, verhaftet zu werden; deshalb floh er im Februar 1528 bei Nacht und Nebel nach Colmar.

Bald darauf, am 9. Februar 1529, kam durch eine revolutionäre Erhebung der Bürgerschaft die Reformation zum Durchbruch, und das ganze Staatswesen wurde auf eine neue Grundlage gestellt. Die Altgläubigen verließen in Masse die Stadt, unter ihnen auch ein großer Teil der Professoren und der Studierenden. Unter diesen Umständen suspendierte der Rat die Universität und nahm die Bücher, die Gelder, die Siegel und das Zepter in Verwahrung.

### *3. Die Zeit von 1532 bis 1818*

Gleich nach der Sistierung der Universität wurde die Planung ihrer Wiedereröffnung in einer reorganisierten Form an die Hand genommen, und es war wohl der Reformator Johannes Ökolampad selbst, der den Entwurf zu einem Ratserlaß über die Neugründung der Anstalt verfaßte. Als ihre wesentliche Aufgabe bestimmte er die Vermittlung einer mit dem Humanismus gesättigten christlich-reformierten Bildung, und das war die Leitidee, unter der die im Herbst 1532 tatsächlich wiedereröffnete Universität bis zum Erlaß des Universitätsgesetzes vom Jahre 1818 stand.

Wieder wie früher zerfiel sie in die propädeutische Fakultät der Artisten und die drei oberen Fakultäten, die theologische, die juristische und die medizinische.

Was zunächst die Fakultät der Artisten betrifft, so zählte sie bei der Wiedereröffnung im Jahre 1532 fünf Lehrstühle, denjenigen für Griechisch, für Hebräisch, für Rhetorik, für Mathematik und für Dialektik. Rasch kamen aber die Lehrstühle für Eloquenz, für das Organum Aristotelicum, für Physik und für Ethik hinzu. Im Jahre 1659 wurde derjenige für das Organum in einen solchen für Historie umgewandelt, und 1706 wurde die Professur für Ethik noch mit der Betreuung des Natur- und Völkerrechts beauftragt.

Aus der Fülle der Männer, die im Laufe von fast drei Jahrhunderten in der Fakultät der Artisten gewirkt haben, seien die folgenden erwähnt:

Als die Universität wieder eröffnet wurde, verwaltete den Lehrstuhl für Griechisch Simon Grynäus, der Herausgeber griechischer Klassiker und Schöpfer eines «Lexicon Graecum», denjenigen für Hebräisch aber Sebastian Münster, der Verfasser zahlreicher Werke über das Hebräische und Aramäische wie über das rabbinische Schrifttum und Schöpfer einer weltberühmten «Cosmographia universalis». Diesem Zweigestirn folgte in der Mitte des 16. Jahrhunderts das Zweigestirn Coelius Secundus Curio und Sebastian Castellio; der erstere, Professor der Rhetorik, trat in seiner Schrift von der «Weite des seligen Reiches Gottes» der Auffassung entgegen, daß das Reich Gottes nur aus einer kleinen Zahl Erwählter bestehe, während der letztere, Professor der griechischen Sprache, auf die Verbrennung Michael Servets mit dem eine weitgehende Toleranz fordernden Werkchen: «Ob Ketzer zu verfolgen seien» antwortete. Von 1590 bis 1732 lag die Pflege des Hebräischen in den Händen von vier Angehörigen der aus



Westfalen stammenden Familie Buxtorf; der Begründer der Dynastie war der durch eine stupende Kenntnis der gesamten jüdischen Literatur, auch der philosophischen und medizinischen, ausgezeichnete Johannes Buxtorf I., und ihm folgte von 1639 bis 1664 sein kaum minder gelehrter Sohn Johannes Buxtorf II. Von 1674 bis 1686 saß auf dem Lehrstuhl für Mathematik der Schwabe Peter Megerlin und verfocht standhaft gegen große Widerstände das «Systema mundi Copernicanum». Von ihm ging der mathematische Lehrstuhl für mehr als ein Jahrhundert an die große Dynastie der Bernoulli über; von 1687 bis 1705 war sein Inhaber Jakob Bernoulli, von 1705 bis 1748 sein Bruder Johannes I., von 1748 bis 1790 dessen Sohn Johannes II. Zu gleicher Zeit, nämlich von 1750 bis 1782, verwaltete dessen Bruder Daniel den Lehrstuhl für Physik.

Die theologische Fakultät erhielt bei der Wiedereröffnung der Universität zwei Lehrstühle, einen alttestamentlichen und einen neutestamentlichen. Im Jahre 1647 kam dann ein dritter Lehrstuhl hinzu, derjenige für Dogmatik und Kontroverstheologie. Über die wichtigsten Inhaber dieser Lehrstühle sei das Folgende gesagt: Dem Reformationszeitalter gehören noch an die Alttestamentler Paul Phrygio, Andreas Bodenstein von Karlstadt und Martin Borrhaus (= Bor-rha'-us) sowie die Neutestamentler Oswald Mykonius und Simon Sulzer. Das Zeitalter der Orthodoxie inaugurierten am Ende des 16. und am Anfang des 17. Jahrhunderts Johann Jakob Grynäus und Amandus Polanus a Polansdorf, der Letztere publizierte in zwei großen Bänden ein «Syntagma Theologiae Christianae». Nach diesem schuf Johannes Wolleb 1626 das besonders auch in England verbreitete «Compendium Christianae Theologiae». Der Widerlegung von allen nur denkbaren Irrlehren diente der 1662 von Lukas Gernler mit seinen zwei Kollegen veröffentlichte «Syllabus controversiarum». Einer neuen Richtung, der vom Geiste der Aufklärung berührten «Gemilderten» oder «Vernünftigen Orthodoxie», brach der von 1696 bis 1740 in der Fakultät wirkende Samuel Werenfels Bahn. In seinen Bahnen gingen vor allem Johann Ludwig Frey, der 1747 zur Vermehrung des Lehrprogramms der Fakultät das Frey-Grynäische Institut stiftete, und der erste Lektor des Instituts, Jakob Christoph Beck; 1765 gab dieser das von der «Vernünftigen Orthodoxie» geprägte Lehrbuch «Synopsis Institutionum universae Theologiae» heraus.

Die juristische Fakultät hatte die Aufgabe, die Kenntnis des «Corpus iuris civilis» nach seinen drei Bestandteilen, den Pandekten, dem Codex und den Institutionen, zu vermitteln. Demgemäß bestand sie aus drei Lehrstühlen. 1706 wurde der Professur der Pandekten noch die Betreuung des kanonischen Rechts, der Professur des Codex noch diejenige des Lehensrechtes und der Professur der Institutionen noch diejenige des öffentlichen Rechts übertragen. Bei der Wiedereröffnung der Universität war in der juristischen Fakultät die führende Gestalt der schon in der früheren Periode ernannte Bonifacius Amerbach. In der folgenden Generation hatten juristische Lehrstühle inne sein Schwiegersohn Ulrich Iselin und sein Sohn Basilius Amerbach; in der dritten Generation aber folgte von 1599 bis 1612 als weiteres Glied der Familie Amerbach Ulrich Iselins Sohn Ludwig. Am Ende des 16. Jahrhunderts war der Zustrom zur Fakultät, nicht zuletzt aus Norddeutschland, Böhmen, Polen und Holland, so stark, daß Samuel Grynäus, der Sohn des Gräzisten Simon Grynäus, wie es heißt, nicht weniger als

dreihundertvierundsechzig Studierende zu Doktoren beider Rechte promovieren konnte. Von 1599 bis 1712 dozierten in der Fakultät fünf Glieder der Familie Faesch; der bekannteste unter ihnen ist der von 1628 bis 1667 lehrende Remigius Faesch, der Schöpfer des sogenannten «Faeschischen Kabinetts», einer Kunstsammlung und einer Bibliothek. Von 1720 bis 1757 verwaltete den Lehrstuhl für Institutionen und öffentliches Recht der in den Bahnen von Hugo Grotius gehende Johann Rudolf von Waldkirch; bekannt geworden ist er vor allem durch seine «Gründliche Einleitung zu der Eydgnossischen Bunde- und Staatshistorie». Neben ihm verdient Johann Rudolf Iselin, der Herausgeber von Gilg Tschudis «Chronicon helveticum», erwähnt zu werden.

Als die Universität im Jahre 1532 neu eröffnet wurde, war die medizinische Fakultät zunächst nur durch einen Dozenten vertreten, den schon in der früheren Periode ernannten Oswald Bär. Doch bereits 1534 wurde diesem «Professor medicinae practicae» in der Person des Sebastian Sinckler ein «Professor medicinae theoreticae» zur Seite gestellt. Von 1571 bis 1614 hatte den Lehrstuhl der praktischen Medizin Felix Platter inne, der Verfasser des Werkes «De corporis humani structura et usu», und von 1580 bis 1588 stand ihm als Professor der theoretischen Medizin zur Seite Theodor Zwinger I., der Schöpfer der in vier Foliobänden erschienenen Enzyklopädie «Theatrum Vitae Humanae». Im Jahre 1589 wurde für Caspar Bauhin ein dritter medizinischer Lehrstuhl geschaffen, der Lehrstuhl für Anatomie und Botanik. Einen neuen Höhepunkt erreichte die medizinische Fakultät etwa hundert Jahre später durch die Tätigkeit Johann Jakob Harders (1687 bis 1711) und Theodor Zwingers II. (1703 bis 1724). Des letzteren Sohn, Johann Rudolf Zwinger, dozierte von 1721 bis 1777, zuerst als Anatom und Botaniker, dann als Professor Praxeos; 1751 gründete er die «Societas physico-mathematico-anatomico-botanico-medica Helvetica», die Vorläuferin der «Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft». Am Ende des 18. Jahrhunderts war die Fakultät repräsentiert durch den an Albrecht von Haller sich anlehnenen Johann Rudolf Staehelin (1753 bis 1800), den hauptsächlich in der Botanik «ad ductum Linnaei» hervorragenden Wernhard de La Chenal (1776 bis 1800) und den durch seine Variolationen bekannten Achilles Miege (1777 bis 1799). Im Beginn des 19. Jahrhunderts wurden sie durch Johann Jakob Stüchelberger, Carl Friedrich Hagenbach und Johann Rudolf Burckhardt ersetzt.

Infolge verschiedener Umstände, wie der großen politischen Umwälzungen und der großen Kriege, einer antiquierten Organisation und eines gewissen wissenschaftlichen Erstarrtseins befand sich die Universität am Anfang des 19. Jahrhunderts in einer Krisis auf Leben und Tod. Da kam es, vor allem dank den Bemühungen des Bürgermeisters Johann Heinrich Wieland, am 17. Juni 1818 zum Erlaß eines neuen Universitätsgesetzes, und damit begann eine neue Periode in der Geschichte der Universität Basel.

#### *4. Die Zeit von 1818 bis 1937*

Das «Gesetz über die Organisation der Universität» vom 17. Juni 1818 enthält keine Bestimmung über Zweck und Aufgabe der Universität im allgemeinen, sondern beginnt damit, daß es die Universität unter die



Oberaufsicht und Leitung der Regierung stellt und diese Oberaufsicht und Leitung der «Obersten Erziehungsbehörde», dem Erziehungsrat, überträgt. Sodann setzt es die vier Fakultäten einander gleich, so daß die ehemalige Fakultät der Artisten nunmehr als philosophische Fakultät den andern koordiniert erscheint, und bestimmt über die Lehraufgaben dieser Fakultäten das Folgende:

1. Die theologische Fakultät mit drei Lehrstühlen hat zu lehren: Exegese des Alten Testaments mit den nötigen Hilfswissenschaften, Kirchengeschichte, Exegese des Neuen Testaments, Dogmatik, theologische Literatur und übrige Hilfswissenschaften, christliche Moral und praktische Theologie. 2. Die ebenfalls mit drei Lehrstühlen dotierte juristische Fakultät soll Unterricht erteilen in Naturrecht, römischem Recht, Kriminalrecht, Wechsel- und Handelsrecht, vaterländischem Zivilrecht. 3. Über die medizinische Fakultät heißt es, daß sie drei Professoren in der Arzneiwissenschaft und einen Professor in der Chirurgie, Anatomie und Entbindungskunst habe; diesem letzteren werde die Bestellung eines Prosektors nach bisheriger Übung gestattet. Endlich wird die philosophische Fakultät in die folgenden acht Lehrstühle eingeteilt: a) theoretische und praktische Philosophie nebst Pädagogik, b) Mathematik, c) Physik und Chemie, letztere mit Anwendung auf Technologie, d) Naturgeschichte und Botanik, e) griechische Literatur, f) römische Literatur, g) Geschichte und Statistik, h) deutsche Literatur, verbunden mit der Theorie der schönen Wissenschaften; für hebräische und orientalische Sprachen sowie auch für französische Literatur sollten nach Maßgabe des Bedarfs außerordentliche Professoren oder Lektoren angestellt und die Anzahl der Lehrer für Naturwissenschaften und Geschichte könne, wenn es die Umstände und Zunahme der Studierenden erforderten, vermehrt werden.

Im Anschluß an dieses Gesetz von 1818 nahm nun die Universität einen prächtigen Aufschwung, vor allem dadurch, daß es gelang, eine Anzahl bedeutender Professoren, unter ihnen solche, die Opfer der «Demagogenverfolgung» in Deutschland waren, zu gewinnen. Genannt seien in der theologischen Fakultät der in Berlin abgesetzte Wilhelm Martin Leberecht de Wette und der Basler Karl Rudolf Hagenbach, in der juristischen Fakultät der Basler Johann Rudolf Schnell und die beiden deutschen Emigranten Wilhelm Snell und Karl Follen, in der medizinischen Fakultät der ebenfalls in Deutschland untragbar gewordene Carl Gustav Jung, in der philosophischen Fakultät der Basler Peter Merian als Vertreter der Physik und Chemie, der Deutsche Franz Dorotheus Gerlach als Vertreter der lateinischen Sprache und Literatur, der Waadtländer Alexandre Vinet als Vertreter der französischen Literatur, der Luzerner Ignaz Paul Vital Troxler als Vertreter der Philosophie und Pädagogik und der Deutsche Wilhelm Wackernagel als Vertreter der deutschen Literatur.

Die im Jahre 1833 erfolgte Trennung des Kantons Basel in zwei Teile zog auch die Universität in Mitleidenschaft, ja bedrohte geradezu ihre Existenz. Aber weite Kreise der Bürgerschaft schlossen sich zu ihrer Rettung zusammen, und so kam es am 9. April 1835 zum Erlaß eines neuen Universitätsgesetzes. Über den Zweck der Universität wird bestimmt, daß er sei «einerseits Weiterbildung der sich den Wissenschaften widmenden Jünglinge, entweder bis zur Vollendung ihrer Studien oder bis zur Erlan-

gung derjenigen wissenschaftlichen und Altersreife, mit welcher sie fremde Anstalten mit Erfolg benützen können, andererseits Verbreitung derjenigen allgemein menschlichen Kenntnisse, welche den Geist des Bürgers ausbilden oder im Berufsleben nützlich sein können». An erster Stelle steht diesmal die philosophische Fakultät; sie hat die nämlichen Lehrstühle wie im Gesetz von 1818; nur daß das außerordentliche Fach der französischen Sprache und Literatur nun als ordentliches Fach erscheint. Als Zweck der Fakultät wird bestimmt, «sowohl den Studierenden als auch andern Bürgern Unterricht in den Wissenschaften zu erteilen, welche teils zum Studium in den übrigen Fakultäten unentbehrlich sind, teils überhaupt in den Kreis allgemein menschlicher Bildung gehören, teils in der Anwendung auf die Industrie von Wichtigkeit sind». Zu den Bestimmungen über die theologische Fakultät mit ihren drei Professuren ist zu erwähnen, daß die Pflege des Hebräischen nun dieser Fakultät anvertraut ist, während sie seit 1532 zu den Aufgaben der Artisten- bzw. der philosophischen Fakultät gehört hat, und daß ausdrücklich gesagt ist, die Fakultät habe «den sich dem geistlichen Stande widmenden Jünglingen einen vollständigen Lehrkurs der theologischen Studien» zu geben. Die juristische wie die medizinische Fakultät dagegen erhielten den Charakter einer bloß propädeutischen Anstalt, und die juristische büßte sogar einen Lehrstuhl ein. Die Bestimmung ihres Zweckes lautete: «In der juristischen Fakultät werden die sich dem Studium der Rechtswissenschaft widmenden Jünglinge in dieselbe so weit eingeleitet, daß sie für den Besuch höherer Anstalten vollständig vorbereitet werden», während die Zweckbestimmung für die medizinische Fakultät heißt: «Die medizinische Fakultät hat den Zweck, den sich dem Studium der Heilkunde widmenden Jünglingen eine gründliche, hauptsächlich theoretische Vorbereitung zu erteilen.

Als das Universitätsgesetz von 1835 erlassen wurde, betrug die Zahl der Studierenden nur 40. Als im Jahre 1860 die Universität das vierhundertjährige Jubiläum feierte, war sie auf 90 angewachsen; davon gehörten 47 der theologischen Fakultät an, 5 der juristischen, 23 der medizinischen und 15 der philosophischen.

Im Jahre 1866 war die Situation so gefestigt, daß die Universität durch ein am 30. Januar erlassenes neues Universitätsgesetz ausgebaut werden konnte, wobei vor allem der bloß propädeutische Charakter der juristischen und der medizinischen Fakultät aufgehoben wurde. Der Zweckparagraph lautet: «Zweck der Universität ist einerseits die höhere wissenschaftliche Berufsbildung, andererseits die Förderung der Wissenschaft selbst und ihre Verbreitung in weitem Kreisen, wobei besonders die eigentümlichen schweizerischen Verhältnisse ins Auge gefaßt werden sollen.» Für die philosophische Fakultät werden dreizehn Lehrstühle festgesetzt, und sie wird bereits in zwei Abteilungen geteilt, in die philologisch-historische und die naturwissenschaftlich-mathematische. Die theologische Fakultät soll vier bis fünf Professuren erhalten, die juristische drei, die medizinische vier und einen Prosektor.

Im Wintersemester 1878/79 erreichte die Zahl der Studierenden das zweite Hundert, im Sommersemester 1884 das dritte. Als im Jahre 1885 Prof. Dr. Albert Teichmann die «Universität Basel in den fünfzig Jahren seit ihrer Reorganisation im Jahre 1835» darstellte, konnte er die folgenden



Sammlungen und Unterrichtsanstalten der Universität namhaft machen: 1. die Öffentliche Bibliothek, 2. die Kunstsammlung, 3. die Antiquarische Sammlung, 4. die Mittelalterliche Sammlung, 5. das Naturhistorische Museum, 6. die Physikalische Anstalt, 7. die Chemische Anstalt, 8. die Botanische Anstalt, 9. die Normal-anatomische Anstalt, 10. die Vergleichend-anatomische Anstalt, 11. die Physiologische Anstalt, 12. die Pathologisch-anatomische Anstalt, 13. die Medizinische Klinik, 14. die Chirurgische Klinik, 15. die Geburtshilflich-gynäkologische Klinik, 16. die Psychiatrische Klinik, 17. die Poliklinik des Bürgerspitals, 18. die Ophthalmologische Klinik und Poliklinik, 19. die Ohrenklinik, 20. die Kinderklinik, 21. das Theologische Seminar, 22. das Pädagogische Seminar, 23. das Philologische Seminar, 24. das Germanisch-romanische Seminar, 25. das Staatswissenschaftliche Seminar, 26. das Mathematisch-naturwissenschaftliche Seminar.

In den nächsten Jahrzehnten nahm sowohl der Zuzug der Studierenden als der Ausbau des Unterrichts unentwegt zu. Im Wintersemester 1900/01 stieg die Zahl der Studierenden zum ersten Mal über das fünfte Hundert, im Wintersemester 1918/19 zum ersten Mal über das erste Tausend, im Wintersemester 1936/37 waren es 1894 Studierende und 362 Hörer. Als Prof. Dr. Rudolf Thommen zur Landesausstellung von 1914 die «Universität Basel in den Jahren 1884–1913» darstellte, konnte er sieben neue Sammlungen und Anstalten aufführen, nämlich 1. die Sammlung der Völkerkunde, 2. die Astronomisch-meteorologische Anstalt, 3. die Anstalt für physikalische Chemie, 4. das Laboratorium für pharmazeutische Chemie, 5. das Laboratorium für angewandte Chemie, 6. die Mineralogische und Geologische Anstalt, 7. die Geographische Anstalt, sowie fünf neue Seminare, nämlich 1. das Juristische Seminar, 2. das Historische Seminar, 3. das Kunsthistorische Seminar, 4. das Seminar für Musikwissenschaft, 5. das Seminar für Wirtschaftskunde und Wirtschaftsgeschichte.

#### *5. Die Universität unter dem Gesetz von 1937*

Unterdessen war längst ein neues Universitätsgesetz fällig geworden. Nach langen Vorarbeiten wurde es am 14. Januar 1937 erlassen.

Als Zweck der Universität wird bestimmt «die Pflege der Wissenschaft, die Vorbildung für die wissenschaftlichen Berufsarten und die Förderung des geistigen Lebens». Ausdrücklich wird hinzugefügt: «Die wissenschaftliche Forschung und Lehre ist frei.» Die bisherige philosophische Fakultät ist nun endgültig in zwei verschiedene Fakultäten getrennt, in die philosophisch-historische und in die philosophisch-naturwissenschaftliche Fakultät. Die theologische Fakultät umfaßt fünf gesetzliche Lehrstühle (dazu kommen zwei sogenannte Stiftungsprofessuren), die juristische Fakultät ebenfalls fünf, die medizinische dreizehn (dazu kommt das Zahnärztliche Institut), die philosophisch-historische Fakultät fünfzehn, die philosophisch-naturwissenschaftliche dreizehn.

Im Sommer 1939 konnte das neue Kollegienhaus am Petersplatz bezogen werden, nachdem die Universität seit dem Jahre 1460 ihren Hauptsitz am Rheinsprung gehabt hatte. Im Sommer 1946 überstieg die Zahl der Studierenden zum ersten Mal das zweite Tausend.

Nach dem Verzeichnis der Vorlesungen für das Wintersemester 1959/60 setzt sich der Lehrkörper, unter Weglassung der nichtlesenden Dozenten, folgendermaßen zusammen: 1. die theologische Fakultät zählt 8 Ordinarien, 4 Extraordinarien, 3 Privatdozenten und 1 Lektor; 2. die juristische Fakultät 7 Ordinarien, 5 Extraordinarien, 1 Ehrendozenten und 6 Privatdozenten; 3. die medizinische Fakultät 16 Ordinarien, 19 Extraordinarien und 37 Privatdozenten; 3a. das Zahnärztliche Institut 5 Professoren und 2 Privatdozenten; 4. die philosophisch-historische Fakultät 22 Ordinarien, 14 Extraordinarien, 11 Privatdozenten und 8 Lektoren; 5. die philosophisch-naturwissenschaftliche Fakultät 18 Ordinarien, 17 Extraordinarien, 14 Privatdozenten und 5 Lektoren.

Im Sommersemester 1959 waren an der Universität immatrikuliert 2193 Studierende, und zwar 119 in der theologischen Fakultät, 303 in der juristischen, 586 in der medizinischen, 609 in der philosophisch-historischen und 576 in der philosophisch-naturwissenschaftlichen. Davon stammten 702 aus Basel-Stadt, 833 aus der übrigen Schweiz, 393 aus Deutschland und 130 aus den Vereinigten Staaten. Zu diesen immatrikulierten Studierenden kamen 418 Hörer.

Der Lehre und Forschung dienen, neben dem Kollegium am Petersplatz, 11 Sammlungen (Öffentliche Bibliothek, Öffentliche Kunstsammlung usw.), 23 Anstalten (Physikalische Anstalt usw.), 14 Kliniken und Polikliniken, 18 Seminare sowie das Zahnärztliche Institut mit 5 Abteilungen. Für zahlreiche dieser Lehr- und Forschungsstätten sind gegenwärtig Erneuerungs- und Erweiterungsbauten von großem Ausmaß im Gange.

In solcher Weise ist die Universität Basel bemüht, den gewaltigen wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart gerecht zu werden. Die Mittel dazu werden ihr in großzügiger Weise vom Kanton Basel-Stadt, von der Industrie und den Banken, von verschiedenen Stiftungen und Fonds sowie von einzelnen Freunden der Wissenschaft dargereicht.

## *Literatur*

1. Wilhelm Vischer: «Geschichte der Universität Basel von der Gründung 1460 bis zur Reformation 1529.» 1860.
2. Rudolf Thommen: «Geschichte der Universität Basel 1532–1632.» 1889.
3. Andreas Staehelin: «Geschichte der Universität Basel 1632–1818.» 1957.
4. Andreas Staehelin: «Geschichte der Universität Basel 1818–1835.» 1959.
5. Albert Teichmann: «Die Universität Basel in den fünfzig Jahren seit ihrer Reorganisation im Jahre 1835.» 1885.
6. Albert Teichmann: «Die Universität Basel in ihrer Entwicklung in den Jahren 1885–1895.» 1896.
7. Rudolf Thommen: «Die Universität Basel in den Jahren 1884–1913.» 1914.
8. Georg Boner: «Die Universität Basel in den Jahren 1914–1939.» 1943.
9. Edgar Bonjour: «Die Universität Basel von den Anfängen bis zur Gegenwart.» (Soll 1960 erscheinen.)
10. «Professoren der Universität Basel aus fünf Jahrhunderten; Bildnisse und Würdigungen», zusammengestellt von Andreas Staehelin. (Soll 1960 erscheinen.)
11. «Lehre und Forschung an der Universität Basel in der Zeit ihres fünfhundert-jährigen Bestehens.» (Soll 1960 erscheinen.)



# Theologie zwischen — oder mit Jaspers und Heidegger

Von Prof. Dr. Fritz Buri, Basel

Den Anlaß zu dieser Besinnung geben zwei neue, ebenso bedeutende wie in ihrer Art grundverschiedene, aber doch auf das gleiche Thema bezogene Arbeiten: der umfängliche Beitrag, den *Karl Jaspers* unter dem Titel «*Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*» zu der Festschrift für Heinrich Barth geliefert hat («Philosophie und christliche Existenz 1960», S. 1—92), und die Schrift von *Heinrich Ott* «*Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*», 1959. 225 Seiten.

Die Verschiedenheit der beiden Publikationen ist sowohl eine formale als auch eine materiale: Während in dem genannten Festschriftartikel Jaspers selber über das Wesen seiner Philosophie und ihre Stellung zur Theologie Auskunft gibt, kommt der andere große Philosoph unserer Zeit, Martin Heidegger, in der erwähnten Arbeit von Ott nur in vermittelter Weise zur Sprache in den Analysen, denen Heideggers Werk hier unterworfen wird, und in den Konsequenzen, die dieser Theologe daraus für die Theologie und zum Teil auch für die Philosophie glaubt ziehen zu sollen. Diese Unterschiedlichkeit steht aber einem In-Beziehung-Setzen der beiden Vernehmlassungen nicht im Wege. Otts Heidegger-Darstellung unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses dieses Denkers zur Theologie stellt vielmehr eine willkommene Hilfe dar zu einer Konfrontation Heideggers mit Jaspers im Sinne unseres Themas, weil Heidegger — im Unterschied zu Jaspers — bis dahin zur Theologie nur selten und mehr nur im Vorbeigehen Stellung bezogen hat.

Um so größer ist der inhaltliche Unterschied der beiden hier zur Diskussion stehenden Positionen, indem sich mit der einen, derjenigen von Jaspers, nach dessen eigenem Urteil Theologie nur schwer verbinden läßt, obschon ihm hinwiederum in gewisser Beziehung an einer solchen Verbindung liegt und er darin ein letztes Ziel sieht, während nach Otts Urteil das Denken Heideggers dazu bestimmt ist, Theologie sich erst in ihrem eigensten Wesen — und das heißt für ihn im Sinne Karl Barths — erfassen zu lassen und sie vor allem aus demjenigen Geleise hinauszuführen, auf dem sie im Sinne Jaspers' sich weiterentwickeln sollte und könnte. Die Konfrontation wird noch um so spannender, weil Ott in der sich — nach seiner Meinung fälschlicherweise — an Jaspers orientierenden Theologie insbesondere die «Dogmatik des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens» im Auge hat, während deren Gegenpol, «die kirchliche Dogmatik», gleichzeitig die ontologische Grundlegung ablehnt, die Ott ihr von Heidegger aus zu geben versucht.

Die damit skizzierte Situation dürfte genug Stoff geben zu einem ebenso interessanten wie notwendigen Gespräch zwischen Theologie und Philosophie und den in beiden Lagern in dieser Sache auftretenden Positionen. Wir haben es hier mit einer der wohl bedeutendsten und aktuellsten Ausformungen des alten Problems des Verhältnisses von Philosophie und Theologie zu tun. Es geht heute tatsächlich darum, ob Theologie entweder

— sei's, daß sie sich darum kümmert oder nicht — von Jaspers oder von Heidegger oder von beiden Seiten her in Frage gestellt wird oder aber, ob es ihr gelingt, mit Jaspers und Heidegger zusammen zu einer neuen Grundlegung und entsprechenden Ausführung des dogmatischen Systems zu kommen.

Im Blick auf den ebenso grundlegenden wie umfassenden Charakter der damit ins Auge gefaßten Aufgabe kann es sich hier nur um eine skizzenhafte und thesenmäßige Inangriffnahme derselben handeln. Das dürfte aber auch den Vorteil haben, daß dabei das Grundsätzliche und die Hauptlinien unserer Sicht des Problems und seiner Lösung um so deutlicher faßbar werden. Um das Erfassen und Herausarbeiten dieser Grundstrukturen des Ganzen der Theologie geht es uns denn auch, wenn wir uns im folgenden zuerst die Lage der Theologie zwischen der Philosophie Jaspers' und Heideggers vergegenwärtigen, um hernach als Ergebnis dieser Sicht das Wesen einer Theologie mit Heidegger und Jaspers als Lösung der philosophischen und theologischen Problematik in einem aufzuzeigen.

### *1. Jaspers' Philosophie und die Theologie*

Wie der mittlere Teil seines Artikels erneut zeigt, bildet den Angelpunkt von Jaspers' Philosophie der Gedanke, daß alles, was für uns erscheint und denkbar wird, unweigerlich in der «Spaltung in Subjekt und Objekt» unseres Bewußtseins steht. Für alle Inhalte unseres Bewußtseins gilt, daß sie Gegenstände für ein Subjekt sind. Außerhalb dieses Schemas einer subjektbezogenen Gegenständlichkeit gibt es keine Wirklichkeit für uns.

Dabei ist zu betonen: für uns, für unser Bewußtsein. Denn selbstverständlich erschöpft sich die Wirklichkeit nicht in dem, was in unser Bewußtsein tritt und darin allgemein aussagbar und beweisbar wird. Außer dem «Bewußtsein überhaupt» kennt Jaspers noch andere Stätten der Erscheinung des Seins: Dasein, Geist, Existenz, Welt, Transzendenz und als das Band aller dieser Erscheinungsweisen des Seins die Vernunft, die selber nicht mehr in jene Spaltung tritt, sondern deren Medium bildet. Das, was hier überall in Erscheinung tritt, aber ohne dieses Sich-Offenbaren für uns überhaupt nicht da ist, bezeichnet Jaspers als das Umgreifende.

In seiner Periechontologie als der systematischen Erörterung dieser verschiedenen Weisen des Umgreifenden, ihrer gegenwärtigen Beziehungen und ihres Ursprungs kommt dem gegenständlichen Bewußtsein überhaupt eine besondere Bedeutung zu, weil es die Voraussetzung aller unserer erkennenden Aussagen bildet. Dabei wirkt sich die periechontologische Betrachtungsweise dahin aus, daß sie ständig begrenzt, in die Schwebe bringt, transzendieren läßt, was in den objektiven Kategorien des Verstandes fixiert wird. Dieses Transzendieren über die Verstandesbegriffe hinaus wird in unserem Zusammenhang besonders bedeutsam für das, was Jaspers unter Existenz und Transzendenz versteht.

Mit Kierkegaard bezeichnet Jaspers als Existenz «das Selbst, das sich zu sich selbst verhält und darin sich auf die Macht bezogen weiß, durch die es gesetzt ist». Existenz ist die besondere Seinsmöglichkeit des Men-



sehen, kraft deren er durch die Art und Weise, wie er sich selber verantwortlich versteht, je noch darüber entscheidet, was er ist. Darin aber, daß der Mensch sich in dieser Lage vorfindet, nach dem Sinn seines Daseins in seiner Welt fragt, die durch die Überlieferung, in der er steht, bestimmt ist, und daß er sich, wenn er zu seiner Eigentlichkeit gelangt, sich «als geschenkt» erfährt, wird er des Bezogenseins seiner Existenz auf ihre Transzendenz inne.

Aber ebensowenig wie in den anderen Erscheinungsformen des Umgreifenden wird Transzendenz für Existenz gegenständlich. Die Gottheit als das Umgreifende des Umgreifenden bleibt, wie Jaspers immer wieder mit allem Nachdruck betont, verborgen. Auch für Existenz, die in ihrem Bezogensein auf Transzendenz ihre Bestimmung verwirklicht, wird Transzendenz weder gegenständlich noch direkt redend. Nur in Chiffren wird sie faßbar, d. h. in «Gegenständlichkeiten», die nicht dem Bereich des Bewußtseins überhaupt angehören und nicht allgemein beweisbar sind, sondern deren allgemeine Gültigkeit durch das forschende Wissenwollen in die Schwabe gebracht wird und nur von der sich in bezug auf sie verstehenden Existenz gedeutet und in ihrer Wahrheit in dieser Existenz verwirklicht werden können. Dieses verantwortliche Selbstsein in bezug auf die Chifferwelt der Transzendenz ist es, was Jaspers als den philosophischen Glauben bezeichnet.

Dieser philosophische Glaube bildet die Basis, von der aus Jaspers zur Theologie Stellung nimmt – und zwar sowohl positiv und negativ als auch erwartungsvoll – um in dieser Auseinandersetzung zur abschließenden Selbsteinschätzung seines Weges zu gelangen. Jaspers beurteilt die Theologie positiv im Blick auf den unersetzlichen Reichtum der Chifferwelt, die sie in der Bibel und ihrer Überlieferung bewahrt, und auf die Gehalte, die in einzelnen ihrer Vertreter je und je eindruckliche Gestalt gewonnen haben. Er lehnt Theologie jedoch aufs entschiedenste ab, insofern sie in Verbindung mit Kult und Hierarchie für ihren Ursprung durch leibhaftige Offenbarung und für die gegenständlichen Aussagen ihres Offenbarungsglaubens allgemeine Gültigkeit in Anspruch nimmt. Eine Theologie, wie Jaspers sie hier im Auge hat, ist nicht nur unvereinbar mit seinem Chifferdenken, sondern von ihm aus lassen sich auch die Zweideutigkeiten und Unhaltbarkeiten einer solchen Offenbarungstheologie aufdecken. Wenn Jaspers sich trotzdem so unablässig und eingehend wie wenig andere Philosophen mit ihr befaßt, so deshalb, weil er hier bei aller Fremdheit der Haltung im Ganzen auf weite Strecken eine innere Verwandtschaft des Gehaltes, wie er ihn versteht, verspürt und die Hoffnung nicht ohne weiteres preiszugeben vermag, daß auch in der Theologie das Chifferdenken zum Durchbruch kommen und sie verwandeln könnte. Aber er macht sich über die Möglichkeit einer solchen Verwandlung der Theologie auch keine Illusionen und er unterdrückt nicht die Frage, ob eine solche Verwandlung der Theologie für die Philosophie überhaupt wünschenswert sei. Auf diese Problematik seines Verhältnisses zur Theologie, die mit dem Selbstverständnis seiner Philosophie zusammenhängt, werden wir noch zurückkommen haben.

Zunächst vergegenwärtigen wir uns die entsprechende Lage in der Philosophie Heideggers, wie Heinrich Ott sie uns darlegt.

## 2. Heideggers Bedeutung für die Theologie

Obschon Heidegger, wie schon einleitend bemerkt, sich in direkter Weise viel weniger mit dem Problem der Theologie befaßt als Jaspers, ist sein Denken in der Theologie zu viel größerem Einfluß gelangt, als es bis jetzt dem Jasperschen beschieden war. Es ist vor allem Rudolf Bultmann, der durch die Übernahme Heideggerscher Begriffe, Gesichtspunkte und Denkweisen in seine Exegese, Hermeneutik und – soweit man davon reden kann – Dogmatik recht eigentlich Schule gemacht hat. Unter der Führung dieses Theologen ist aus der dialektischen Theologie mit ihrer Betonung des Existentiellen ein theologischer Existentialismus erwachsen, der sich für seine Unterscheidung von existentiell und existential auf die Daseinsanalysen des frühen Heidegger in *«Sein und Zeit»* beruft und daraus eine Art hermeneutisches Schibboleth gemacht hat.

Im Blick auf diesen Einfluß Heideggers in der Theologie, aber auch auf die Beurteilung der sogenannten *«Kehre»* im Denken Heideggers ist es nun wohl ein Verdienst von Otts Heidegger-Buch, gezeigt zu haben, daß diese Berufung Bultmanns und seiner Schüler auf Heidegger weithin ein Mißverständnis darstellt und daß auch jene vielbesprochene Kehre in Heideggers Denken nicht einen Abfall von seinem Ausgangspunkt darstellt, wie man es ihm von philosophischer Seite häufig zum Vorwurf macht, sondern vielmehr nichts anderes als dessen sich selber korrigierende und vertiefende konsequente Weiterführung bildet.

Nach Otts u. E. richtiger Sicht besteht das Anliegen Heideggers schon in *«Sein und Zeit»* nicht bloß in der Herausarbeitung der besonderen Struktur des menschlichen Daseins als eines Seins, das sich – ähnlich wie die Jaspersche Existenz – nicht in den Kategorien des Bewußtseins überhaupt erfassen läßt, sondern eben nur in den Existentialen als den Aussageformen desjenigen Seins, dem es in seinem Sein um den Sinn dieses Seins geht. Schon in der existentialen Analyse des Daseins ging es Heidegger nicht bloß um das Dasein, sondern um das Sein – und um das Dasein nur insofern, als es als der Ort des Denkens des Seins den geeigneten Zugang zum Sein darstellt.

Zu der sogenannten *«Kehre»* kam es in dieser existentialen Fundamentalontologie dadurch, daß Heidegger in seiner Besinnung auf *«das Wesen der Metaphysik»* aufging, daß das Denken des Seins nicht als ein Akt des Daseins, sondern als ein Seinsgeschehen zu verstehen ist, daß also – grammatikalisch ausgedrückt – der Genetiv in dem Begriff *«Denken des Seins»* nicht ein Genetivus obiectivus, sondern ein Genetivus subiectivus ist. Das Sein wird primär nicht von einem denkenden Subjekt gedacht, weder in Kategorien noch in Existentialen, sondern das Sein selber läßt sich denken, heißt uns denken, wird als ein *«Geschick»* erfahren, in dem sich das Sein entbirgt oder verbirgt, so daß das Denken selber ein Seinsgeschehen ist, dem wir nicht mehr gegenüberstehen, sondern an dem wir nur noch – im Falle seiner Gunst und Huld – teilhaben oder – im Falle seines Ausbleibens und unseres Irrs – uns verfehlen können.

Aus der Existenz im Kierkegaardschen Sinne ist hier die Ek-sistenz als Lichtung des Seins geworden, aus dem Sein der Daseinsanalyse: das Seyn, das uns denken heißt, aus der Geschichte: das Geschick, aus der Geistes-



geschichte: das Seinsgeschehen, aus dem Nichten des Nichts; das Dingen der Dinge, aus dem Menschen als dem Platzhalter des Nichts; der Hirt des Seins, aus dem wissenschaftlichen Philosophen; der Denker, der dem Dichter verwandt ist, aus den Schemata der Kategorien und Existentialien: «das Geviert» von Himmel und Erde, Göttern und Menschen ... und das alles, bei aller Nähe zum System Hegels – oder auch Marx' –, doch deren Gegenteil: nicht als ein verfügbarer Prozeß des Geistes oder der technisierten Welt, sondern als ein Offensein für die unverfügbare Ankunft des Seins, dessen «lautloses Gläute» im Wort Laut wird – Denken als Antwort auf das Wort des Seins.

In dieser heutigen Gestalt des Heideggerschen Denkens möchte Ott mit diesem nicht nur den Anbruch einer neuen Epoche des abendländischen Denkens als Überwindung des in ihm seit Plato zur Herrschaft gekommenen und in Nietzsche und der modernen Technik sich vollendenden Subjektivismus sehen, sondern – wenn auch vorläufig ohne ausdrückliche Zustimmung Heideggers und trotz dessen doch wohl nicht zufälliger Außerachtlassung der biblisch-christlichen Überlieferung (auch noch in seinen onto-theologischen Andeutungen!) – um dieser hier proklamierten Überwindung des Subjektivismus willen den sachgemäßen Weg einer christlichen Theologie der Offenbarung.

Die Theologie kann nach Ott von Heideggers Dichterinterpretationen und Geschichtsverständnis nicht nur lernen, was Exegese und Verkündigung und was Geschichte im eigentlichen Sinne ist, sondern, wenn sie an Stelle seines Seinsgeschehens im Denken den Offenbarungsglauben der christlichen Heilsbotschaft setze, auch die sachgemäße Grundlegung einer Theologie der Offenbarung finden. Auf dem Wege Heideggers glaubt er sowohl das zu finden, was an ontologischer Begründung der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths fehlt – zu ihr aber wesensmäßig gehöre –, als auch den Rechtsgrund dafür gewonnen zu haben, in der existentialen Hermeneutik Bultmanns und seiner Schule, aber auch in der Existenzphilosophie Jaspers' und in jeder Art von ihm beeinflusster Existenztheologie, so vor allem in der «Dogmatik des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens» nur noch letzte Ausläufer eines durch das Seins-Denk-Geschick antiquierten Subjektivismus, von Schematismen eines fälschlich verabsolutierten defizienten Denkmodus sehen zu können.

Wie steht es mit dieser Überwindung des «Subjektivismus» in Philosophie und Theologie durch das Denken Heideggers und einer sich darauf stützenden Theologie?

### 3. Kritik an Heidegger und einer sich auf ihn berufenden Theologie

Vorab ist festzuhalten, daß Bultmann und Gogarten einerseits und Jaspers und eine von ihm her kommende Theologie anderseits bei allen Unterschieden, wie sie sich z. B. in der Debatte über die Entmythologisierungsrage gezeigt haben, hier offenbar doch in einer Linie stehen gegen die von Ott unter Berufung auf Heidegger projektierte Offenbarungstheologie, indem sie dieser gegenüber das sogenannte Subjekt-Objekt-Schema und damit den Unterschied zwischen der Gegenständlichkeit wissenschaftlichen

Erkennens und den Aussagen des Glaubens als eines nichtobjektivierbaren Selbstverständnisses vertreten – damit aber auch von Ott-Heidegger in gleicher Weise als Vertreter eines philosophisch überholten und theologisch nicht legitimen Subjektivismus beurteilt werden.

Bevor wir uns in dieser Weise aburteilen lassen, dürften wir aber doch das Recht haben, nach der Gültigkeit der hier proklamierten Überwindung des Subjektivismus zu fragen. Die auch von Ott zugegebenen Schwierigkeiten des Heideggerschen Seinsdenkens dürften zu einer solchen kritischen Überprüfung wohl Anlaß geben, und im besonderen von Jaspers aus ist einer sich speziell auf Heidegger gründenden Theologie keine gute Prognose zu stellen.

Gerade von Jaspers' perichontologischem Denken aus haben wir alles Verständnis dafür, daß schon der frühe Heidegger seine Existentialanalyse von jeder Art von Bewußtseinspsychologie abgehoben hat, indem in den Existentialen eine Wirklichkeit zum Ausdruck kommt, die sich mit den Kategorien des Verstandes nicht erfassen läßt. Wir verstehen auch Heideggers heutige Unterscheidung zwischen Metaphysik und Technik einerseits und Seinsdenken anderseits, wenn er zeigt, wie in der Begriffswelt des metaphysischen und technischen Denkens das Sein nicht an-west, sondern den Menschen in die Irre gehen läßt, wenn er meint, sich des Seins auf diesen Wegen bemächtigen zu können. Es gibt tatsächlich eine Wirklichkeit, die sich mit den Mitteln des auf der Subjekt-Objekt-Spaltung beruhenden begrifflichen Denkens nicht erfassen läßt. Wir haben es, wie Jaspers es in Weiterführung des Kantischen Phänomenalismus darlegt, mit dem Sein immer nur in der Art und Weise zu tun, wie es uns in den Weisen des Umgreifenden erscheint.

Der Mangel des heutigen Seinsdenkens Heideggers besteht demgegenüber darin, daß in ihm nicht nur nicht zwischen diesen verschiedenen Erscheinungsweisen des Seins unterschieden wird, sondern vor allem auch darin, daß er nun für dasjenige Denken, das unter der Voraussetzung geschieht, daß es sich im Denken um ein Seinsgeschehen handelt, den Anspruch erhebt, daß es jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung stehe und daß in ihm wirklich das Sein selber laut werde und zur Sprache komme. Aber einmal vermag weder Heidegger noch sein Darsteller ein Kriterium dafür anzugeben, wo und wie nun jene Voraussetzung tatsächlich auch in Kraft stehe, d. h. wo und wie wir es mit dem Sein selber und nicht mit einer seiner Erscheinungsweisen im Sinne der Weisen des Umgreifenden Jaspers' zu tun haben, und zum andern bedienen sich Heidegger und seine Schüler inklusive Otts auch da, wo sie im Sinne jenes angeblich jenseits des Gegensatzes von Subjektivität und Objektivität stehenden Seinsdenkens meinen reden zu können, der Begrifflichkeit des intentionalen Denkens, zu dessen Wesen gerade die Subjekt-Objekt-Spaltung gehört. Der Begriff eines Denkens des Seins (als Genitivus subiectivus) stellt eine «*contradictio in adiecto*» dar, dessen ungeklärte Inkaufnahme zu einer Vernebelung des Denkens und zu gefährlichen Verirrungen führen kann.

In Otts Darstellung zeigt sich diese Unklarheit in der Identifizierung von «Denken aus der Begegnung» und «Denken als Begegnung» — was offenbar nicht dasselbe ist —, indem zum mindesten das erste so etwas wie ein Gegenüber, also doch eine Spaltung im Bewußtsein, voraussetzt. Mit



allen Mitteln der Zauberkraft seiner Sprache versucht Heidegger ständig über den Widerspruch hinwegzuspielen, daß er sich in seinem Denken einer Begrifflichkeit bedient, die ihrem Wesen nach die Subjekt-Objekt-Spaltung des Bewußtseins überhaupt voraussetzt. Auch noch Otts Behauptung, Heideggers Denken stelle die Überwindung des Subjektivismus dar, erfolgt in diesem von ihm als überwunden behaupteten Raum begrifflicher Gegenständlichkeit.

Schon aus diesem Grunde ist es ein völlig aussichtsloses Unterfangen, mit Hilfe des Seinsdenkens Heideggers den Subjektivismus der modernen Theologie überwinden zu wollen. Man gerät auf diese Weise höchstens in die Arme seines Zwillingsbrudes, des Objektivismus der katholisch-altprotestantischen sogenannten Offenbarungstheologie. Wie Heidegger seinerzeit infolge seines unkritischen Hörens auf das vermeintliche Geheiß des Geschicks des Seins bösen Irrtümern erliegen konnte, so steht Ott in Gefahr, sich ebenso wehrlos einer «je und jäh» sich als nicht weniger diktatorisch entpuppenden Offenbarungstheologie auszuliefern, wenn er in aller Harmlosigkeit erklärt, für den Theologen trete selbstverständlich an die Stelle des Heideggerschen Seins die biblische Offenbarung. Als ob es diesen nach ihm vorgegebenen Offenbarungsglauben je anders als in der Form von Theologie, Kirche und Kultus gegeben hätte, deren dämonischen Selbstverabsolutierungen und unmenschlichsten Machtansprüchen wir ausgeliefert sind, wenn wir ihre Geschichtlichkeit mit einem Geschick verwechseln, dem wir nicht mehr widersprechen, sondern nur noch entsprechen, demgegenüber wir nicht mehr fragen, sondern nur noch antworten dürfen.

Auf die sich hier bei Ott abzeichnende Art von Offenbarungstheologie, der wohl nicht einmal Heidegger zu Gevatter stehen möchte und von der auch Barth nichts wissen will, passen denn auch alle die Einwände, die Jaspers gegen die Leibhaftigkeit institutioneller Offenbarungstheologie ins Feld führt und die ihn veranlassen, auch von ihren imposanten Erscheinungen als einer ihm fremden und nichtnachvollziehbaren Größe zu reden und ihrer verführerischen Macht gegenüber es vorzuziehen, bei einem sich im Scheitern vollendenden philosophischen Glauben zu bleiben, dessen Ohnmacht Gegenstand der Verachtung ist».

Trotz der positiven Bedeutung, die wir Jaspers' Philosophie beimessen, läßt uns diese Selbstkennzeichnung seines Glaubens nun aber auch Anlaß, auf gewisse Grenzen seines Philosophierens und besonders seiner Einstellung zur Theologie hinzuweisen, die zu übersehen uns nicht weniger verhängnisvoll erscheint, als in Heideggers Denken allein den Weg einer künftigen Theologie vorgezeichnet zu wännen.

### *Die Grenzen der Jaspersschen Philosophie und ihrer Einstellung zur Theologie*

Bei aller Problematik, in der uns gerade von Jaspers her die Philosophie Heideggers und ihre mögliche Inanspruchnahme durch die Theologie erscheinen, indem das Sein hier in höchst fragwürdiger Weise zur Sprache kommen und ein entsprechend problematisches Sich-Berufen auf Offen-

barung in der Anwendung dieser Philosophie in der Theologie die Folge sein kann, muß nun Joch — wiederum, aber in anderer Weise, Jaspers gegenüber — dieser Philosophie und Theologie zugute gehalten werden, daß hier das Sein zur Sprache kommen kann und offenbar die Möglichkeit bestünde, der Eigentümlichkeit der christlichen Offenbarungsbotschaft Rechnung zu tragen. Das Sein zieht sich nicht in immer neue Weisen des Umgreifenden zurück, um letztlich in einer verborgen und stumm bleibenden Gottheit zu verschwinden, sondern im Sprachgeschehen des Seins offenbart sich sein geschickhafter Gehalt, bekommen die Dinge Sprache und das Denken Substanz. Desgleichen eignet der Offenbarungstheologie, die Ott auf diese Philosophie aufbauen möchte, eine bestimmte christliche Geschichtlichkeit, die sie von einem allgemeinen Menschheitsglauben unterscheidet und die allein imstande ist, die Christlichkeit aus einem Begriff der Geistesgeschichte zum Inhalt eines persönlichen Bekenntnisses zu machen, ohne das Glaube nun einmal nicht Glaube sein kann.

Damit aber haben wir die beiden Momente genannt, die uns bei aller Luzidität und Universalität, die wir an Jaspers' Philosophie bewundern, ihr doch zu mangeln scheinen: eine gewisse Substantialität und die Christlichkeit im Sinne echter Geschichtlichkeit.

Dabei sind wir uns wohl bewußt, daß es Jaspers in seinem Denken gerade um Substantialität geht, indem er immer wieder auf die Gehalte der großen Überlieferung hinweist und gegenüber aller Verblasenheit und bloßen Musealität, aber auch gegenüber allem «Aufklärerisch» auf die Notwendigkeit der Aktualisierung der Gehalte der abendländischen Überlieferung in der Verwirklichung eigentlicher Existenz im letztlich grundlosen Wagnis der unbedingten Übernahme der unvertauschbaren Geschichtlichkeit der eigenen Situation dringt. Bei aller Betonung der Weite der Überlieferung und des Selbstseins des Menschen in ihrer Aneignung unterläßt Jaspers es auch nicht, immer wieder zu bekennen, daß die Bibel zu den unabdingbaren Gehalten dieser Überlieferung und damit zu den Grundbedingungen unseres Menschseins gehört. Deshalb wäre er unter Umständen bereit, für seinen philosophischen Glauben auf die — seiner Meinung nach dann allerdings verfälschte — Bezeichnung «christlich» zu verzichten, nicht aber auf den Anspruch seiner biblischen Herkunft und Qualität.

Gerade weil es sich in den beiden genannten Momenten der Substantialität und der «Christlichkeit» um mit dem Wesen seiner Philosophie verbundene Größen handelt, die uns allerdings von Heideggers Philosophie und von dem Offenbarungsglauben christlicher Theologie her in einem besonderen Lichte erscheinen, halten wir uns für berechtigt, sie als Kriterien seiner Philosophie und seiner Einstellung gegenüber dem Christentum in Anschlag zu bringen. Die Infragestellung seiner Philosophie unter diesen Gesichtspunkten geschieht also nicht von außen und ist nicht gegen sie gerichtet, sondern erfolgt recht eigentlich aus ihr selber heraus und um ihretwillen.

Von Jaspers' Philosophie selber aus formuliert, lautet unsere kritische Frage: Stellt nicht die Unabschließbarkeit des Transzendierens und des Lesens der Chiffreschrift der Transzendenz die Substantialität dieses Philosophierens notwendigerweise in Frage und kann der verborgene



Gott des philosophischen Glaubens anders als in Spannung, wenn nicht sogar letztlich nur in ausschließendem Gegensatz zu dem christlichen Glauben stehen, der sich zu der entscheidenden Heilstat Gottes in Jesus Christus bekennt?

Auf den in der ersten Frage enthaltenen Einwand könnte man mit Jaspers antworten: Eben in dieser Bewegung und Bewegtheit des Transzendierens und des Chiffernlesens in ihrer Unabschließbarkeit würden die Gehalte der Überlieferung lebendig und gewannen wir an ihrer Substanz teil. Das ist sicher der Intention nach richtig. Aber, fragen wir weiter: Warum unterläßt es denn Jaspers, seine «positive» Philosophie zu entwickeln, und verfehlt nicht, da, wo seine Positionen zum Vorschein kommen, diese zuletzt stets noch einmal «in die Schwebе» zu bringen? Weil jedes Haltmachen bei einer solchen Verfestigung einen Verrat der philosophischen Haltung bedeutet, die in unendlicher Offenheit über jede ihrer Gestaltungsverdungen um deren Wahrheit willen hinausdrängt, hören wir ihn antworten.

Aber bei aller Sympathie für diese unablässige Bewegtheit des Denkens — gerade im Blick auf gewisse Kurzschlüssigkeiten in Otts Denken — kann diese Grundhaltung doch den Verdacht erwecken, sie mache recht eigentlich die Substanz dieses Philosophierens aus, ihr formales Transzendieren sei an die Stelle der materialen Substanz getreten, die Unabschließbarkeit des Chiffernlesens lasse schließlich die Chiffer gar nie entscheidend und verbindlich zu Worte kommen, sondern bedrohe — entgegen ihrer Absicht — den Entscheidungs- und Verbindlichkeitscharakter der Sprache der Transzendenz. Daß Existenz ein unbeweisbares Wagnis ist, wissen wir nachgerade, aber wie Existenz sich konkret entscheidet, das möchten wir doch gelegentlich auch in der Philosophie zu Gesicht bekommen. Jaspers erklärt, daß wir im Philosophieren auf die Überlieferung der Substanz angewiesen sind. Aber wir fragen uns: Wird in dieser Philosophie die Substanz so bewegt, daß es zu jenem notwendigen Umwandlungsprozeß kommen kann, aus dem sie als neue Substanz in geprägter Gestalt neuzeugend hervorgeht, oder führt das endlose Bewegen der Substanz schließlich zu ihrer Auflösung? Man muß gelegentlich an den Vorwurf denken, den Luther gegen Erasmus erhoben hat, daß er, um «allenthalben nur ja recht beweglich zu sein», «nichts verbindlich aussagen» wolle und dennoch als einer erscheinen möchte, «der etwas verbindlich aussagt». Hat der philosophisch Glaubende, wie Jaspers erklärt, tatsächlich «nichts zu verkündigen»?

Diese Schicksalsfrage drängt sich denn auch ganz konkret Jaspers' Behandlung der christlichen Tradition gegenüber auf. Schon das bei Jaspers häufig vorkommende Erwähnen der Bibel in einem Atemzug mit der großen philosophischen Tradition — wobei darin sowohl Gegensätzliches wie vor allem auch «in den Höhepunkten» Übereinstimmendes gesehen wird — läßt fragen, ob es sich darin um eine geistesgeschichtliche Würdigung handle und in welchem Verhältnis dann hiezu das Betroffensein stehe, das die Voraussetzung ihres Lesens als Chiffer darstellt, oder ob die Beurteilung zum vornherein auf jenem Betroffensein fuße und wie sich dann dazu eine möglicherweise ganz andersartige religions- und geisteswissenschaftliche Auffassung verhalte. So oder so muß die

Verbindung von «biblischem» und philosophischem Glauben als fragwürdig erscheinen.

Die Beispiele, welche Jaspers in diesem Zusammenhang für seine Interpretation der biblisch-christlichen Überlieferung gibt, stellen eine aufschlußreiche Illustration der Problematik der Art und Weise der von ihm als letztes Ziel festgehaltenen Überwindung des Gegensatzes von Theologie und Philosophie dar. Nicht nur ist die Bezugnahme auf diese dogmatische Überlieferung für seine Philosophie nicht konstitutiv, wie es für christliche Theologie wesensmäßig der Fall ist. Die Deutung ist vielmehr so, daß an ihren Resultaten klar wird, daß sie nicht aus einem primär aus dem Betroffensein durch die Botschaft erwachsenen Selbstverständnis des Glaubens hervorgehen, sondern aus einem grundsätzlich von der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens unabhängigen Selbstverständnis des philosophischen Menschen. Das aber ist wohl der Punkt, an dem Philosophie und Theologie, wenn sie nicht ihr Wesen verleugnen wollen, stets und unausweichlich auseinandergehen und sich gegenseitig des Aber- bzw. Unglaubens bezichtigen müssen. Der philosophisch und der christlich Gläubige sind an der Bibel verschieden engagiert. Das Engagement des Theologen bleibt für Jaspers eine nichtnachvollziehbare Sache.

Wie soll jedoch unter diesen Voraussetzungen noch positiv von der zweiten Hälfte unseres Themas: von Theologie *mit* Jaspers und Heidegger, die Rede sein können?

##### *5. Die Verbindung von Heideggerschem mit Jasperschem Denken in einer Theologie des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens*

Ein solches Unternehmen mag nach dem bisher Ausgeführten wie eine Quadratur des Zirkels erscheinen. Tatsächlich aber ist es das, was sich aus der geschilderten Sachlage mit innerer Notwendigkeit, als — um mit Heidegger zu reden — ein «Geheiß des Denkens» und «Geschick des Seins» ergibt, und stellt nicht nur für jeden einzelnen Beteiligten einen Ausweg aus den offensichtlichen Schwierigkeiten seiner Position dar, sondern könnte zugleich einen gemeinsamen Weg in die Zukunft eröffnen.

Beginnen wir mit der zuletzt diskutierten Frage der Substantialität der Philosophie Jaspers'. An seine Seite gehören in dieser Beziehung, wie Kritiker es schon von jeher festgestellt haben und wie Ott von Heidegger aus es nun erst recht betont, Rultmann und seine Schüler inklusive die Dogmatik des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens. Alle Theologie und erst recht alle Philosophie, die von der Subjekt-Objekt-Spaltung des gegenständlichen Denkens ausgehen und das Wesen des Glaubens in einem objektiv nicht mehr faßbaren Vollzug des Selbstverständnisses in seiner Geschichtlichkeit sehen — so meinen diese Kritiker, und zum Teil nicht zu Unrecht —, sind nicht mehr in der Lage, zu objektiven Aussagen des Glaubens zu gelangen, sondern lösen den Bezug des Glaubens zu seinem Gegenüber in eine notwendig «sprachlos» bleibende Glaubensentscheidung und ein theologisches Reden darüber auf — wenn sie es über-



haupt mit einem wirklichen Gegenüber der Transzendenz und nicht zum vornherein und stets nur mit sich selber, dem Selbstverständnis ihrer Immanenz, zu tun haben.

Diese aller Theologie des Selbstverständnisses und aller Philosophie der Existenz — und auch der Vernunft — drohende Gefahr eines transzendenzenlosen Kreisens des Selbst in und um sich selber könnte dadurch gebannt werden, daß der allseitig behauptete Transzendenzbezug in der Weise des Heideggerschen Seinsdenkens gesehen und verstanden wird, von dem Ott behauptet, daß in ihm der Subjektivismus überwunden sei. Dieser Anspruch der Überwindung des Subjektivismus im Verstehen des Denkens als Denken des Seins im Sinne eines Seinsgeschehens entspricht dem Wesen der Offenbarung als des direkten Redens Gottes zum Menschen und besteht da zu Recht, wo dieses Offenbarungsgeschehen und dessen Charakterisierung im Unterschied zum Vollzug des sich darauf beziehenden Selbstverständnisses des Menschen in den Blick gerät. Weder eine verborgene und stumm bleibende Gottheit noch ein sich auf «seine» Transzendenz beziehendes Selbstverständnis kann am Anfang der Theologie und im Grunde auch jeder Philosophie, die es in Wahrheit mit der Transzendenz zu tun haben will, stehen, sondern nur das sich selber entbergende Sein, der seine Wahrheit offenbarende, redende Gott.

Der Vorwurf des Subjektivismus, den Ott mit Heidegger gegen Jaspers und Bultmann erhebt, aber auch die Verblasenheit der Jaspersschen Transzendenz in Geschichtlichkeit und der «ungläubige» Charakter der Theologie Bultmanns, wodurch jener Vorwurf bestätigt zu werden scheint, sind behoben, wenn an die Stelle von Jaspers' durch Entleerung bedrohtem Transzendenzbezug als dessen konkrete Füllung das Heideggersche Reden des Seins tritt und wenn dieses Seinsgeschehen gleichzeitig das Wesen dessen ausmacht, was die Theologie des Selbstverständnisses des Glaubens mit dem Begriff der Offenbarung meint, auf die sie den Glauben in seinem Selbstverständnis sich — Antwort gebend — bezogen sein läßt. Nicht anders als so ist jedenfalls in der Dogmatik des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens seit jeher von Offenbarung die Rede gewesen, und wenn es bis anhin ohne ausdrückliche positive Bezugnahme auf Heideggers Denken des Seins geschehen ist, so sei hiermit die Offenheit in dieser Richtung ausdrücklich bekundet und aufgefordert zu nochmaligem Überdenken unseres angeblichen Subjektivismus.

Heideggers Denken hat seinen legitimen Ort im Ursprungsgeschehen aller Philosophie als Entsprechung des Ereigniswerdens von Wahrheit durch Offenbarung, und in dieser Funktion entspricht sie zugleich dem, was auch in der Theologie allein mit Offenbarung gemeint sein kann. Aber über diesen wahrhaft onto-theologischen Charakter hinaus kommt ihr weder in Philosophie noch in Theologie eine Berechtigung zu. Weder kann sie in Anspruch nehmen, dem Denkgeschehen als Ganzem zu entsprechen, noch darf eine Theologie es sich einfallen lassen, den Weg dieser Philosophie schlechthin zu dem ihrigen machen zu wollen.

So sehr Heideggers Denken dem Wesen der Offenbarung entspricht, so wenig wird es dem Wesen des Glaubens und der Wahrheit seiner Aussagen gerecht. Das ist nun das andere Moment, das in der hier befürworteten Verbindung von Heideggerschem und Jasperschem Denken in einer

Theologie des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens mit ebensolchem Nachdruck betont werden muß.

Die in der Kritik an Heidegger und der sich auf ihn berufenden Theologie namhaft gemachten Gefahren eines Verfallens an sehr fragwürdige Seinsmächte säkularer und theologisch-christlicher Art können nur vermieden und überwunden werden, wenn die substantiellen Seins- und Offenbarungsgehalte ohne Einschränkung und bis in alle Konsequenzen hinein der kritischen Vernunft des periechontologischen Denkens des Jasperschen Philosophierens ausgesetzt und unterworfen werden.

Nur auf diesem Wege wird es möglich sein, die Dämonien des Seins zu bändigen und die Zweideutigkeiten der Argumentationsweisen, in die sich jene verbergen, um ihr übles Spiel zu treiben, zu beheben, den nicht-objektivierbar bleibenden Vollzug des Glaubens zu klären und seine Gehalte in sachgemäßer Form zum Ausdruck zu bringen, so daß im besonderen auch nicht nur über die Bedeutung der einzelnen Dogmen des christlichen Glaubens, sondern auch über das Bekenntnis zu dessen Grundvoraussetzung in der Botschaft von der entscheidenden Heilstat Gottes in Christus zwischen Gläubigen unter sich und in ihrem Verhältnis zu Nichtgläubigen eine sachgemäße Verständigung möglich wird — und hoffentlich noch mehr: ein glaubwürdiges Zeugnis und ein unvoreingenommenes Hören desselben.

Ohne Anwendung des Jasperschen Gesichtspunktes der Subjekt-Objekt-Spaltung und des Chiffrecharakters aller Glaubensaussagen aber ist diese Aufgabe nicht zu lösen und dieses Ziel nicht zu erreichen. Die positive Bedeutung der Philosophie Jaspers' für die Theologie besteht darin, daß sie uns die Möglichkeit gibt, ihr im Sinne des Seinsdenkens Heideggers verstandenes Offenbarungsereignis als Wahrheit des Glaubens systematisch zu entfalten und zu überprüfen und damit zugleich echt theologisch und philosophisch zu reden. Während Jaspers' Philosophie für das «initium theologiae» nicht zu leisten vermag, was hier erforderlich ist: das Erfassen der Offenbarung und den Vollzug des darauf bezogenen Selbstverständnisses des Glaubens in den Formen eines mythischen oder spekulativen Denkens, ist sie berufen, in der vorgängigen und nachfolgenden Reflexion diese Wirklichkeit des Glaubens zu klären und vor Mißverständnissen zu schützen und damit das zu vollbringen, worin Heidegger ebenso versagt, wie er in dem, was man von Jaspers vergeblich fordert, Unersetzliches gibt und sicherstellt.

Mit alledem aber ist nichts anderes ausgesprochen als die Grundhaltung der Dogmatik des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens, die sich die Ausführung des darin enthaltenen Programms zur Aufgabe gemacht hat. Der dabei von ihr eingeschlagene Weg stellt die Konsequenz unserer geistigen Situation dar, die durch das «zwischen oder mit Jaspers und Heidegger» bestimmt ist und um dessen Klarlegung es uns hier ging.



## Möglichkeiten liberaler Theologie heute

Von Karl Barth, Basel

Mir ist von den Herausgebern der «Theologischen Umschau» ein merkwürdiger Auftrag erteilt worden: einer der merkwürdigsten, den ich noch je bekommen habe. Ich soll mich nämlich dazu äußern, welche Wege liberaler Theologie ich heute für gangbar halte – wenn nämlich unter diesen der Weg «existentialistischer» Philosophie und Theologie (dies soll die Voraussetzung sein) nicht in Frage kommen könne. Etwas erstaunt, aber aufrichtig interessiert übernehme ich diesen Auftrag. Nein, ich tue es nicht in der hinterlistigen Absicht, in der einst jenes hölzerne Pferd mit seinem gefährdrohenden Inhalt in Iliions heilige Mauern eingeführt wurde. Wohl könnte ich es an sich verantworten, mich selbst als einen wahrhaft liberalen Theologen auszugeben, der als solcher natürlich auch den Existentialismus geprüft, aber, unter Behaltung des Besten, für zu leicht erfunden hat. Aber nein, jeder Versuch in dieser Richtung wird hier bewußt unterlassen werden. Unter «liberaler Theologie» soll hier ehrlich das verstanden werden, was theologiegeschichtlich bis dahin so geheißen hat: eine auf der Linie von Descartes entscheidend und primär an der menschlichen, speziell der christlichen Religion im Rahmen des modernen Weltbildes interessierte, von diesem Zentrum aus über Gott, sein Werk und Wort nachdenkende, zur Botschaft der Bibel und zur kirchlichen Überlieferung kritisch Stellung nehmende: eine insofern «anthropozentrische» Theologie. In diesem Sinn kann ich, nachdem ich es in meiner Jugend (literarisch nachweisbar) nicht ohne Schwung gewesen bin – wieder ehrlich gesagt –, jetzt nicht mehr liberaler Theologe sein. Wohl aber meine ich mich noch jetzt an den Ort und in die Problematik eines solchen versetzen und also als guter Freund darüber nachdenken und mich darüber aussprechen zu können, in welchen Richtungen ich, *wäre* ich ein solcher, heute weiter suchen, und zwar unter Umgehung des Existentialismus weiter suchen *würde*. Der Fall ist schwierig, aber nicht hoffnungslos.

Der Fall ist darum schwierig, weil ich es, wäre ich ein liberaler Theologe, bevor ich mich nach anderweitigen Lösungen umsähe, nun doch für ratsam hielte, auch die hier verabredungsmäßig auszuschaltende, die existentialistische Möglichkeit jedenfalls noch einen Moment in Wiedererwägung zu ziehen: sollte sie mir in der von den heutigen Philosophen und Theologen dieser Richtung vertretenen Gestalt als unannehmbar erscheinen, dann doch an Hand eines erneuten genauen Studiums von deren anerkanntem Vater Sören Kierkegaard. Mit so vielen anderen sind vielleicht doch auch die Liberalen zu rasch an dem radikal-melancholischen Wort des Glaubensmonismus dieses Mannes vorbeigeeilt, haben sie vielleicht verkannt, daß es das letzte Wort einer «anthropozentrischen», einer methodisch an Descartes orientierten Theologie gewesen sein könnte. Sie dürften sich vielleicht nicht weigern, sich dem großen, als solchem stummen, nur eben in Form von allerhand «Chiffren» zu umkreisenden Vakuum konfrontiert zu finden, das den Existentialismus der Neueren so unheimlich, so tief unsympathisch erscheinen läßt. Wie, wenn ich mich als liberaler Theologe ein paar hundert

Meter oberhalb des Rheinfall es ahnungslos in ein Boot gesetzt hätte, auf dem treibend mir, alles wohl überlegt, gar nichts anderes übrig bliebe, als dort zu endigen, wo ich – von Furcht, Mitleid und Abscheu ergriffen – einige meiner bisherigen Mit-Liberalen heute endigen sehe? Wie, wenn es mir als einem liberalen Theologen zwar unbenommen bliebe, nicht nur meinen Albert Schweitzer zu loben, sondern mich hypothetisch auch in dem faltigen Gewand von allerlei biblischer und kirchlicher «Überlieferung» munter genug zu bewegen – nur daß ich mich endlich und zuletzt eben doch mutig zur Einsamkeit des Selbstverständnisses meines Glaubens als solchen, d. h. aber zur Gegenstandslosigkeit meines ganzen theologischen Unternehmens bekennen müßte?

Ich fände es, wäre ich liberaler Theologe, schwierig, mich dem Angebot dieser Möglichkeit zu entziehen. Aber nehmen wir an, daß mir das mit gutem Gewissen und mit guten Gründen gelänge, ich dürfte diese Möglichkeit also in Ehren – wie es nun geschehen soll – hinter mir lassen, mein Fall würde mir also nicht zum existentialistischen «Rheinfall» werden, so würde ich folgende drei anderen Möglichkeiten als nicht hoffnungslos ernstlich in Erwägung ziehen:

Ich würde es – erste Alternative – schon als Schweizer allen Ernstes noch einmal mit *Alois Emanuel Biedermann* versuchen. Man hat ihn wegen der ihm eigentümlichen Verbindung von unbestechlicher Verständigkeit und unerschütterlichem Gottesglauben vielleicht nicht mit Unrecht mit Zwingli verglichen. Sollte gerade der schweizerische Liberalismus diesem seinem Klassiker nicht allzu schnell und leicht untreu geworden sein? Sein Vertrauen auf den menschlichen, den «endlichen Geist», seine Ehrfurcht insbesondere vor der Würde, Kompetenz und Autorität des menschlichen Denkvermögens war unbedingt: immerhin in der selbstverständlichen Grenze seiner Bestimmtheit durch den von ihm verschiedenen, ihm schlechthin überlegenen «absoluten Geist». Es war die Spekulation Hegels, in die da die Theologie eingebaut wurde: als «freie Wissenschaft», doch unter Voraussetzung des Vorrangs des Absoluten, dem das Werk des endlichen Geistes nur eben als Spiegel dienen könne, eben als sauberer Spiegel aber wirklich dienen könne, dürfe und solle. Daß er das Problem des heute so vielgerufenen «Subjekt-Objekt-Schemas» und seine Relativität nicht gesehen habe, wird, wer Biedermann gelesen hat, ihm bestimmt nicht nachsagen können: er hat es sehr wohl – er hat es aber (und darin dachte er «christlicher» als sein Lehrer Hegel) in dieser Differenzierung gesehen. Die Sackgassen der Verabsolutierungen, in denen er mit so vielen anderen seiner Zeitgenossen etwa Feuerbach und Strauß verschwinden sah, konnten ihm von daher keine Versuchungen sein – und erst recht nicht der Materialismus und nachher der Agnostizismus (*ignoramus ignorabimus!*), der von der Mitte des 19. Jahrhunderts an eine Weile für weiteste Kreise der gebildeten und auch der theologischen Welt maßgebend wurde. Und wieder von daher konnte und mußte ihm von anderen Hervorbringungen des menschlichen Geistes der Vorstellungskreis des christlichen Dogmas in allen seinen Verästelungen und Variationen wegen seiner manifesten Beziehung zum Absoluten im Charakter echter Glaub- und Denkwürdigkeit erscheinen. Eben das christliche Dogma in seiner innerlich notwendigen Entwicklung mit der Frage nach



seinem eigentlichen Sinn zu durchleuchten, es kritisch, aber positiv zu verstehen und auszulegen, d. h. es aus der Form der Vorstellung in die des reinen Begriffs zu erheben, war für ihn die nicht ehrfürchtig und nicht streng genug anzufassende Aufgabe freier theologischer Wissenschaft. Auf seinen Grabstein ließ er das Wort setzen: *In tuo lumine lumen videmus.* «In deinem Lichte sehen wir das Licht!» (Am Rande vermerkt: der in seiner Weise auch große Alexander Schweizer soll, als er Biedermanns Grab besuchte, gefragt haben: wo wohl dieses Wort ursprünglich gestanden haben möchte.) Nun, wenn Psalm 36, 10 Biedermanns Programm und Vermächtnis war, so war es (auch in dem Sinn, in welchem er das Wort vermutlich verstanden hat) ein gutes Programm, ein verheißungsvolles Vermächtnis. Und wenn ich liberaler Theologe wäre, würde ich mir überlegen, ob es nicht heilsam sein könnte, es – um den Preis, daß ich dabei ein gutes Stück weit mit Hegel gehen müßte – auf der ganzen Linie neu aufzunehmen. Vor dem tristen Starren in jenes Vakuum, vor einer Theologie des unverbindlichen Glasperlenspiels mit den uns vom Philosophen freundlich zugestandenen «Chiffren», vor aller und jeder Furcht vor einem energischen Denken würde ich mich in Biedermanns Schule sicher bewahrt finden. Ich hätte es ja dann immerhin mit «Prinzipien» und in der Mitte meiner Theologie mit einem so biblisch gesunden wie dem der in der menschlichen Person Jesu von Nazareth verkörperten und offenbaren «Gotteskindschaft» zu tun. Etwas in seiner Art Respektables ließe sich unter Rückgang hinter die mit Albrecht Ritschl anhebende Theologie der Müdigkeit und von da aus vorwärts auf den Spuren Biedermanns bestimmt auch heute auf die Füße stellen. «Wer wagt es, Rittersmann oder Knapp . . . ?» Wozu praktisch wohl vor allem eine Neuauflage der «Christlichen Dogmatik» (unter Berücksichtigung der Differenzen zwischen der ersten und der zweiten Auflage) gewagt werden müßte: was war das für eine mühsame und für den Liberalismus doch etwas beschämende Jagd, die ich, als ich vor einigen Jahren – einsam auf weiter Flur! – ein Biedermann-Seminar zelebrierte, nach den nötigen Exemplaren veranstalten mußte!

Meine zweite Alternative lautete (und hier wäre ich von meiner eigenen geistigen Herkunft aus mehr dabei): neuer Einsatz bei *Schleiermacher*. Hier befänden wir uns ja noch auf dem (nicht umsonst in Deutschland erklommenen) Höhepunkt der Entfaltung des cartesianisch-theologischen Denkens, von dem her gesehen auch Biedermanns Dogmatik bei allen ihren Vorzügen doch schon einen gewissen Abstieg bedeutet. Hier wurde eben wohl auch – und das mutig und frei genug! – *gedacht*. Hier ist der Glaube wohl auch *erkennender* Glaube. Hier ist aber gerade sein Denken und Erkennen dadurch beschwingt und gefüllt, daß er in seiner Eigentlichkeit unmittelbare Anschauung der Einheit und Mannigfaltigkeit des lebendigen Universums und unmittelbares Gefühl menschlicher Teilnahme an der Ruhe von dessen Sein und an der Bewegung von dessen Geschichte ist. Auch hier schwebt also der Glaube nicht selbstherrlich, weil auf sich selbst angewiesen – als *creatrix Divinitatis* gar! – zwischen den undurchlässigen Wänden einer Dunkelkammer. Auch hier hat er seinen Ursprung, empfängt er seinen Gegenstand und Inhalt, lebt er sein Leben, denkt er auch seine Gedanken, spricht er auch seine Worte nicht zufällig, nicht willkürlich, nicht aus sich selbst,

sondern aus der jedem Menschen nach dem Maß und in den Grenzen seiner religiösen Begabung eigentümlich widerfahrenden Eröffnung der Gesamtheit dessen, was auch außer dem Menschen, über ihm, für ihn, mit ihm ist und wirkt. Überflüssig auch Schleiermacher gegenüber die Erinnerung an die Relativität des «Subjekt-Objekt-Schemas». Nur daß es bei ihm, im Unterschied zu Biedermann, noch ganz dynamisch: eben als Schema einer zwischen «Objekt und Subjekt», Universum und Mensch – oder, von unten gesehen: zwischen des Menschen Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit und dessen «Woher» in Gott sich ereignender Geschichte gesehen und verstanden ist. Noch ist «Geist» hier echtes Fluidum: objektiv in einer Fülle verschiedener Widerfahrnisse subjektiv erlebte strömende Wirklichkeit. Noch befinden wir uns hier in der warmen, reichen Atmosphäre eines vor den Einbrüchen des Irrationalen weniger, vor starren Rationalisierungen dafür besser geschützten, der Mystik näheren, der Metaphysik um so fernerer – des romantischen Idealismus. Auch hier: Wer wagt es? «Was vergangen, kehrt nicht wieder?» Aber was heißt da (dasselbe gilt ja auch von Hegel!) «vergangen»? Das ist sicher: wo es gar kein Heimweh nach der Romantik mehr gäbe, da wäre diese vielleicht schnöde vergessen, aber nicht überwunden. Wäre ich liberaler Theologe, dann würde ich dem Heimweh nach ihr, statt mich seiner zu schämen, noch einmal freiesten Raum geben und zusehen, ob dabei nicht ein neuer, einer gewissen Leuchtkraft dann gewiß nicht entbehrender Liberalismus herauskommen möchte. Man vergesse ja auch nicht, daß sich die Romantik in Schleiermachers Theologie verband mit etwas vom Besten des 18. Jahrhunderts, nämlich mit dem Erbe seiner Herrenhutischen Jugend. War doch jene Eröffnung des Universums jedenfalls zum christlichen Menschen hin für Schleiermacher zentral und entscheidend (und darin war nachher Biedermann sein, und also indirekt Zinzendorfs, und nicht Hegels Schüler) die in Jesus von Nazareth einmalig und exemplarisch verwirklichte Einheit von menschlichem Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein. Und war doch, was Schleiermacher als Theologie «Geist» nannte, konkret die in der Gemeinde Jesu Christi fortwirkende Macht eben seiner Erscheinung, der Fortgang des von ihm gegebenen Anstoßes. Hätten doch die «orthodoxen» Theologen seiner und der auf ihn folgenden Zeit die Christologie so ernst genommen wie er (von seinem Spinoza offenbar nicht daran gehindert) es in seiner Weise getan hat! Sicher, Schleiermacher war (theologiegeschichtlich nach rückwärts und nach vorwärts gesehen) so etwas wie der Fürst aller anthropozentrischen (und insofern aller liberalen) Theologie. Vermutlich im Blick darauf pflegte mein Lehrer Wilhelm Herrmann das Erscheinen seiner «Reden über die Religion» als das bedeutsamste Ereignis aller nachapostolischen Zeiten zu preisen. Es könnte sich immerhin empfehlen, darüber nachzudenken, ob Schleiermachers (und insofern alle) Anthropozentrik (nur eben mit Ausschluß des Existentialismus!) nicht – in optimam partem interpretiert – als eigentümlicher Versuch einer Theologie des dritten Glaubensartikels und also als «Pneumatozentrik» zu würdigen und weiter zu entwickeln wäre. Vielleicht eine lohnende Aufgabe für heute noch nicht vorhandene, aber – wer weiß? – noch vor oder doch nach dem Jahre 2000 auftauchende Jung-Liberale? Man bemerke, daß ihre Inangriffnahme die Aussicht auf ein endlich fruchtbar werdendes Gespräch auch mit anderen theologischen Richtungen und schließlich auf eine sinnvolle Einordnung des liberalen

in das ökumenische Denken eröffnen könnte! – Ein literarisches Postulat auch hier zum Schluß: Ist es zu glauben, daß aller älteren und neueren, mehr oder weniger echten oder unechten Schleiermacher-Renaissance zum Trotz zwar mehr als eine kritische Neuausgabe der «Reden», aber keine der «Glaubenslehre» besorgt worden ist? Solange die Liberalen mit diesem ihrem doch größten theologischen Heiligen so unachtsam umgehen, dürfen sie sich nicht wundern, wenn es ihnen zurzeit nicht gegeben scheint, sich in etwas stattlicherer Weise zu behaupten und insbesondere dem drohenden «Rheinfall» zu entgehen.

Die dritte Alternative, die ich in Vorschlag bringen möchte, hat zwei Varianten. Sie weist in beiden in eine ganz andere Richtung als die beiden ersten – in der *einen* schon geographisch, nämlich nach dem modernen Jerusalem: Ich würde es, wäre ich liberaler Theologe, vielleicht doch noch lieber als mit Biedermann oder Schleiermacher mit der Theologie (oder ist es eine Philosophie?) von *Martin Buber* versuchen. Darum *noch* lieber mit ihm, weil sich in ihr eine in jenem älteren Liberalismus – aber soweit mein Auge reicht, auch in dessen existentialistischer Abart (etwa bei Bultmann) kaum angedeutete, jedenfalls nicht systematisch zur Geltung gebrachte, wie mir scheint, fundamental wichtige Dimension auftut: des Menschen Mitmenschlichkeit, seine Existenz als Koexistenz mit dem anderen Menschen, sein erst in und mit seiner Konfrontierung mit dem Nächsten als seinem Du konstituiertes und konsolidiertes Ich. Anthropozentrik müßte ja nicht notwendig Egozentrik sein. Eben an ihrer Egozentrik (*mein* Glaube, *mein* Heilsbedürfnis, *meine* Seligkeit usw.) krankt aber mit der Theologie des Pietismus, der nachreformatorischen Orthodoxie, ja weithin schon der Reformatoren selbst, auch die Schleiermachers und Biedermanns – aber auch die Kierkegaards und seiner «existentialistischen» Nachfolger. Immer wieder erscheint da der Mensch als ein erstlich und letztlich in sich verschlossenes einzelnes «Subjekt», dem der Mitmensch nur nachträglich, nur beiläufig, fast nur ein wenig widerwillig zugesellt ist, wenn er ihm nicht gar, mit Sartre zu reden, die Hölle bedeutet. Und immer wieder erscheint da Gott – als «Objekt» dieses bruderlosen Subjektes ganz folgerichtig! – nicht einmal als ein Er, sondern als ein unpersönliches Es: *das* Woher des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit, *das* Absolute, *das* Zukünftige. Ist die Frage: «Wo ist dein Bruder Abel?» nicht zum vornherein (a priori) gehört und aufgenommen, dann muß sich ja die kümmerliche Frage: «Gibt es einen Gott?» stellen, und dann kann darauf im besten (in Wahrheit im schlimmsten) Fall nur mit dem matten Bekenntnis zu einem höchsten «Es» geantwortet werden. Hier hat – nicht ohne einen bemerkenswerten Vorgang ausgerechnet in der wunderlichen Anthro-Phöologie Feuerbachs – eben Martin Buber von der eindeutigen Ich-Du-Theologie der alttestamentlichen Propheten her durchgestoßen: gewiß nicht bis hin zum gekommenen, gegenwärtigen und wiederkommenden Knecht Gottes von Jes. 53, also nicht bis hin zu *dem* Mitmenschen, in welchem der dem Menschen gnädige Gott selber sich *uns*, d. h. dem Nächsten mit mir und mir mit dem Nächsten zusammen als *unser* Vater, als *unser* Befreier erschließt, zugesellt, dahin- und zu eigen gibt, nicht bis hin zu Jesus Christus also – aber immerhin: bis zum Mitmenschen, der dem Menschen als Grenze und Bestimmung, als Gesetz und Sinngebung deshalb



unweigerlich verordnet ist, weil zuerst Gott als Ich mit ihm redet und Du zu ihm sagt – immerhin bis hin zu dieser Entgegen- und Zusammenstellung, die dem «Subjekt-Objekt-Schema» personalen Sinn und damit jedenfalls relative Notwendigkeit und Festigkeit gibt. Liberale Theologie könnte wohl auch im Rahmen eines solchen vormessianischen Judentums aufs neue möglich werden. Vor den Bedenklichkeiten aller Mystik und Metaphysik möchte sie in ihm aufs beste geschützt sein. Und doch auch der gottes- und menschenfreundliche Rabbi von Nazareth könnte in ihm eine seiner würdige Stelle bekommen. Auch ein etwas reduziertes und verdünntes (besonders von allem «Paulinismus» tunlich gereinigtes) Neues Testament könnte in ihm nicht ohne hohe ethische Dringlichkeit, in einem gewissen tragischen Ernst zur Sprache gebracht werden. Auch hier: Wer wagt es?

Mit der *anderen* Variante jener dritten Alternative kämen wir zum Schluß, wie es sich gehört, noch einmal in unser Land zurück. Hat der schweizerische Liberalismus nicht eine große Chance verpaßt, indem er es vor rund fünfzig Jahren unterließ, sich einmütig zu dem doch zweifellos aus seinen eigenen Reihen hervorgegangenen und diesen seinen Ursprung auch nie verleugnenden *Leonhard Ragaz* zu stellen? Ich nenne ihn mit Martin Buber zusammen, weil es auch bei ihm – und das leidenschaftlich und eindrucksvoll genug! – im Gegensatz zu allem religiös-moralischen Solipsismus um das Problem der Zusammengehörigkeit Gottes mit dem Nächsten, des Nächsten mit Gott und in diesem Sinn um das «Reich Gottes» ging: auch bei ihm um das Angebot eines Ausbruchs aus den Schranken eines bürgerlich-individualistischen hinaus in die Freiheit eines revolutionär-sozialen christlichen Denkens. Hätten die damaligen «Reformer», die doch einst in engem Bund mit dem damaligen politischen «Radikalen» in die Höhe gekommen waren, dieses Angebot nicht begierig ergreifen müssen? Wie übrigens, wenn sie dabei, wie Ragaz es ja versucht hat, die Blumhardt-Bewegung aufgefangen und unter ihrem eigenen Vorzeichen fortgesetzt hätten? Warum haben sie, wenn ihnen Ragaz – etwa wegen seiner bekannten persönlichen Eigentümlichkeiten – nicht geheuer war, nicht (wie es damals jedenfalls einige «Positive» getan haben!) selbständig auf seiner Linie weitergedacht? Warum sind sie im Ganzen ebenso traditionell-kirchlich, ebenso gouvernemental, ebenso (bis hin zur Atombombe) militärfromm, ebenso trivial «westlich» geworden wie das (heute nach dem Hinschied des guten, alten «Kirchenfreundes» um die sehr ungute «Reformatio» versammelte) Gros der «Positiven»? Ob es jetzt zu spät ist, die damals ausgeschlagene Möglichkeit neu zu ergreifen? Bevor ich noch einmal einen tiefen Trunk aus dem hinterlassenen Schrifttum und aus den beiden in den letzten Jahren erschienenen Darstellungen des Lebenswerkes von Ragaz getan, würde ich mich, wäre ich liberaler Theologe, auf keinen Fall für befugt halten, zu sagen, es sei zu spät – würde ich ernstlich in Erwägung ziehen, ob ich mir nicht einen gewaltigen Ruck zu geben habe, um mein Heil und das der Kirche und der Welt in einem energisch sozialpolitisch verstandenen und ausgelegten Evangelium zu suchen.

Dies sind meine Alternativ-Vorschläge. Neben ihnen wären gewiß auch andere zu machen. Wie wäre es mit Gandhi? oder schlicht mit Lambarene? Oder unter den heutigen Theologen mit Paul Tillich oder Reinhold Niebuhr? Ich wollte hier nur einige in ihrer Art klassische Möglichkeiten zur Sprache

bringen. Gar nicht empfehlen könnte ich den liberalen Freunden den Weg der Trägheit, auf dem sie unter Verzicht auf weitere sachliche Bemühungen nur eben fortfahren würden, alter Lorbeeren froh, unentwegt für intellektuelle Redlichkeit, Weltoffenheit im Denken und in der Sprache, Freiheit zum kritischen Umgang mit der Bibel und dem Dogma, Toleranz und dgl. von keinem Verständigen bestrittene formale Ideen einzutreten. Und geradezu warnen möchte ich sie davor, sich auch nur mit dem kleinen Finger mit der «Moralischen Aufrüstung» einzulassen! Es sind jetzt mehr als 40 Jahre her, daß ich bei *Franz Overbeck* den Satz gelesen habe: anders als durch Verwegenheit sei Theologie nicht mehr zu begründen. Ich habe ihn mir gemerkt. Die liberalen Theologen werden sich ihn auch merken müssen. «Billige Gnade» gibt es auch für sie nicht!

Für die Durchführbarkeit der ihnen hier gemachten sachlichen Eventualvorschläge kann ich, da ich selbst nicht liberaler Theologe bin, natürlich keine Haftung übernehmen. Ich meine bei Schleiermacher und Biedermann, bei Buber und Ragaz einiges gelernt zu haben, bin aber außerstande, in eigener Verantwortung von der ihnen gemeinsamen Voraussetzung her zu denken. Doch nach meinem eigenen auf einer ganz anderen Ebene angetretenen und begangenen, auch am Existentialismus im entscheidenden Punkt vorbeiführenden Weg bin ich diesmal nicht gefragt. Möchten die Leser dieser Zeitschrift, auch wenn ihnen diese meine hier angedeuteten Anregungen nicht einleuchtend scheinen sollten, jedenfalls bemerkt haben, daß mich die von mir vertretene Theologie nicht daran hindert, auch ihren Weg auf ihrer Ebene nicht nur im Auge zu behalten, sondern auch – «Von ferne sei herzlich begrüßet . . . !» – in nachdenklicher Teilnahme zu begleiten.

# Die «mündige Welt» als Aufgabe der Theologie<sup>1</sup>

Von Ulrich Neuenschwander, Olten

Wenn wir uns heute abend der «mündigen Welt», ihren Problemen, Konsequenzen, Chancen und Bedrängnissen zuwenden, so wird während der ganzen Besinnung die Gestalt Dietrich Bonhoeffers bestimmend und fragend im Hintergrund stehen. Er ist es gewesen, der die Formel von der «mündigen Welt» geprägt und, wenn auch nur in Fragmenten, mit bedeutungsschwerem Inhalt erfüllt hat. Wohl liegt der Ursprung der Formel eigentlich weit mehr zurück; ihre Wurzel ist jener Ausspruch Kants, wonach die Aufklärung das Heraustreten der Menschheit aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit sei. Und somit ist die schicksalsschwere Beziehung zu der Aufklärung geschaffen.

Allein es ist in der Gegenwart doch Bonhoeffer gewesen, der so tiefgreifende Konsequenzen daraus gezogen hat, daß seine Gedankengänge in dem praktischen Leben der Kirche noch kaum richtig zur Auswirkung gekommen sind. Ja, als seine Gefangenschaftsbriefe erschienen, war bei vielen seiner Freunde aus der bekennenden Kirche die erste Reaktion fast eine befremdete, und die Gedanken Bonhoeffers wären nicht mit solchem Respekt aufgenommen worden, wenn nicht hinter ihnen jene lautere Persönlichkeit stünde, die die Bewährung bis an den Tod erbracht hat.

Indessen kann es sich heute doch nicht nur darum handeln, die Thesen Bonhoeffers interpretierend darzubieten. Wohl müssen wir von ihnen ausgehen, und dies wird einen großen Teil der Zeit in Anspruch nehmen. Aber wir werden darüber hinaus von seinen Skizzen aus weiter zu denken haben, da seine Gedanken leider ein Torso geblieben sind.

Bevor wir aber *medias in res* gelangen können, seien noch zwei grundsätzliche Bemerkungen vorangeschickt, die sich gleichsam mit dem Anführungszeichen vor und hinter dem Begriff «mündige Welt» befassen.

1. Es handelt sich um eine *theologische Formel*, und wir haben uns Rechenschaft zu geben über die Tragweite, Notwendigkeit und Grenze solcher Formeln überhaupt. Eine derartige Formel kann die Wirklichkeit, die sie umkreist, immer nur unzulänglich ausdrücken. Ist sie treffend gewählt, so vermag sie wohl auf den Kern der Sache ein neues Licht zu werfen, aber wir dürfen aus ihr höchstens ein Stichwort, nie aber ein Schlagwort machen. Innerhalb dieser Einschränkung aber ist zu sagen, daß die Bildung solcher Formeln für die Theologie von hoher Bedeutung ist. Die Theologie bedarf nicht nur der ausführlichen Distinktionen und Erörterungen, sondern gleichzeitig der prägnanten Formeln, die, in ein Wort zusammengerafft, die Grundkonzeptionen erhellen. Die Durchschlagskraft eines theologischen Grundgedankens, sei er nun richtig oder falsch, hängt oft an der treffenden Formel. Diejenigen Theologen haben Geschichte gemacht, die die Formeln zu finden verstanden, *homousios*, *gratia praeveniens*, *anakephalaiosis*, *sola fide*, schlechthinnige Abhängigkeit, der Augenblick.

Es ist, nebenbei bemerkt, mit ein Grund der Durchschlagsarmut gegenwärtiger kritischer Theologie, daß ihr Formelschatz zum großen Teil ver-

<sup>1</sup> Dieser Vortrag wurde am Schweiz. Theologentag im Mai 1960 in Basel gehalten.



altet ist und deshalb der Resonanz entbehrt, so daß selbst richtige Gedanken nicht zu tragen vermögen.

2. Die «mündige Welt» ist eine neue Formel, ein neuer Begriff. Soll die Theologie in neuen Begriffen sprechen oder soll sie sich besser der alten, überlieferten bedienen, sie aber gleichzeitig uminterpretieren? Diese Frage ist nicht so banal, wie es scheint. Einerseits haben die alten Formeln immer ein großes Gewicht für sich, wenn auch zugleich, gerade von den Gedanken-  
gängen der «mündigen Welt» aus, manches gegen sich.

Andererseits aber gilt: Neue Gedanken erfordern neue Formeln, neue Formeln drücken neue Gedanken aus. Der Gebrauch neuer Worte schließt also in sich die Gefahr des Substanzverlustes ein. Das neue Wort deutet an, daß man nicht nur das alte Wort, sondern auch die alte Sache in gewisser Weise nicht mehr aufrechterhalten kann oder will. Daher lebt in der Kirche von jeher ein Mißtrauen gegen neue Formeln, und es ist in ihr eine Tendenz, immer wieder zu den alten Formeln zurückzukehren, insbesondere im alltäglichen und erbaulichen Gebrauche.

Doch die Theologie, das zeigt uns die «mündige Welt» nicht als Formel, sondern als Wirklichkeit, kommt nicht darum herum, neue Gedanken, unter Umständen sehr neue Gedanken zu denken. In solcher Lage ist es nur ein scheinbarer Ausweg, wenn man die alten Formeln verwendet und sie gleichzeitig uminterpretiert. Die alte Formel ist auf den alten Gedanken zugeschnitten, und so wirkt der gehäufte Gebrauch alter Formeln bei gleichzeitiger Uminterpretation verschleiern, da der nicht genug dialektisch geschulte Hörer doch letztlich daraus einfach das Alte zieht.

Die Notwendigkeit neuer Formeln ist darum gleichzeitig gegeben mit der Notwendigkeit neuer Gedanken. Und da ist es ja nun die Frage, inwiefern wir wirklich neuer Gedanken bedürfen, oder inwiefern man sagen kann, im Grunde sei doch der Mensch der alte geblieben, der Sünder, der der Gnade bedürfe usf. Die Alternative täuscht. Wohl sind elementare Grundstrukturen geblieben, die uns immer wieder zu bestimmten biblischen Grundbegriffen zurückführen. Aber die Wandlung ist doch auch keine bloß äußerliche und scheinbare, sondern ebenso eine tiefgreifende, worüber keine Täuschung bestehen darf. Wir sind leicht in Gefahr, die Dinge zu verharmlosen.

Um in unserer Situation Theologie betreiben zu können, bedürfen wir darum neben Formeln, die weiter bestehen, wesentlicher neuer Formeln, und es ist Aufgabe der Theologie, neue Begriffe zu schaffen, die unserer Situation und Notwendigkeit, Theologie zu betreiben, angemessen sind. Wir dürfen in diesem Zusammenhang wohl auch auf Paul Tillich hinweisen, der diese Aufgabe an die Hand genommen hat und von dem gesagt worden ist, er hätte einiges von dem verwirklicht, was Bonhoeffer in seinem Postulat der nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe fordert.

Auch die «mündige Welt» ist eine neue Formel, entstanden aus der Einsicht in die Unausweichlichkeit unserer geistigen Situation, die so wenig rückgängig zu machen ist wie die Existenz der Atombombe.

Nach diesen mehr formellen Bemerkungen wenden wir uns nunmehr der eigentlichen Sache zu. Die erste Aufgabe wird es sein, uns die Grundgedanken Bonhoeffers zu vergegenwärtigen.

Wir haben, daran sei erinnert, den späten Bonhoeffer vor uns, nicht denjenigen der *communio sanctorum*. Es ist der Bonhoeffer der Gefangenschaft. In ihr hat er besonders um die Frage der «mündigen Welt» gerungen. Er nennt sie, im Zusammenhang mit seiner These von der nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe, geradezu «unser Thema» (WE 233).

Wir haben zu fragen: Was bedeutet es eigentlich, wenn man sagt, die Welt sei mündig geworden?

Da ist es nun eben das Besondere bei Bonhoeffer, daß er uns die Vielschichtigkeit dieser Aussage aufdeckt und sich nicht mit jenem banalen und harmlosen Begriff der Mündigkeit begnügt, mit dem wir auf den ersten Blick rechnen. Wir dürfen uns dabei nicht davon stören lassen, daß die Aussagen Bonhoeffers fragmentarisch und daher auch unausgeglichen, ja scheinbar widerspruchsvoll wirken können.

Was ist die Mündigkeit der Welt?

Ihr vielschichtiger Aspekt umfaßt zunächst das, was uns allen geläufig ist und was bei Bonhoeffer nur irgendwie unerwartet wieder an den Tag kommt, nachdem es in der Bekenntnistheologie an die Seite geschoben war. Dieser Aspekt der Dinge erstaunt diejenigen nicht, die von jeher daran festgehalten haben, daß die theologische Entwicklung durch die Aufklärung hindurch nicht einfach als geistiger und geistlicher Irrweg verstanden werden kann. Es wird sie höchstens mit Genugtuung erfüllen, daß auch von der Theologie der bekennenden Kirche her diese Fragen wieder als echte und drängende aufgegriffen werden, wobei freilich speziell bei Bonhoeffer daran zu erinnern ist, daß er das Erbe Harnacks nie ganz verleugnet hat. Dieser erste Aspekt umfaßt die Bewegung der abendländischen Geschichte zur Autonomie des Menschen hin, wie sie in der Aufklärung zum allgemeinen Geschichtsbewußtsein wurde; das Wort von der Mündigkeit stammt ja auch von dort her, aus der Kantischen Definition. Wir brauchen hier nur kurz zu verweilen, weil diese Gedankengänge uns allen geläufig sind.

Wir beachten lediglich, daß Bonhoeffer diesen Weg zur Autonomie bereits im Mittelalter anheben läßt, nicht erst in der Aufklärung oder im Pietismus oder in der Renaissance und dem Humanismus. Den Einsatz, natürlich im Raum der christlichen Welt, abgesehen von der Situation der Antike, macht Bonhoeffer teils im Mittelalter, teils etwa bei Herbert von Cherbury, ohne daß es auf die genaue Bestimmung des Datums ankäme. Autonomie, Mündigkeit sind folgendermaßen definiert: «Die etwa im 13. Jahrhundert ... beginnende Bewegung in der Richtung auf die menschliche Autonomie (ich verstehe darunter die Entdeckung der Gesetze, nach denen die Welt in Wissenschaft, Gesellschafts- und Staatsleben, Kunst, Ethik, Religion lebt und mit sich selbst fertig wird) ist in unserer Zeit zu einer gewissen Vollständigkeit gekommen.» (WE 215.) Diese Feststellungen sind an sich fast trivial, bedeutsam aber ist die Frage nach ihrer theologischen Beurteilung. Nachdem in der protestantischen Theologie seit 40 Jahren in allen Spielarten die These vertreten und als einzig mögliche hingestellt worden ist, daß eben diese Bewegung den großen Abfall bedeute, für die Theologie aber höchstens eine Versuchung darstelle, daß also die Kirche ihre evangelische Existenz darin zu erweisen habe, dagegen immun zu werden, sieht Bonhoeffer umgekehrt eine solche Interpretation am Ende ihrer Möglichkeiten. Der Versuch, die Bewegung als sündhaft aufzuhalten, bringt nach seiner

Auffassung die Kirche nicht in die geistige Isolierung des heroischen Widerstandes, sondern vielmehr in die Isolierung gegenüber der Wirklichkeit, ein Begriff, der beim späteren Bonhoeffer immer wiederkehrt. So verlangt er, daß die Kirche und die Theologie diesen Prozeß zu bejahen hätten, und zwar nicht, wie es oftmals geschah, halb, ängstlich, zögernd, hinterher, sondern entschlossen und ganz. Und sie hat diese Bewegung nicht nur als nun einmal nicht zu beseitigendes übles Faktum anzuerkennen, sondern als gottgewollte, im Wesen der menschlichen Bestimmung liegende Entwicklung. Dies ist die bedeutsame Umschaltung.

Um ein Bild zu gebrauchen: Die Kirche wäre etwa in der Lage der alten Kolonialmacht, die drei Möglichkeiten hat: Entweder die Kolonie entschlossen freizugeben oder gezwungen halbe Rückzüge anzutreten, damit nichts zu gewinnen, aber sich alle Sympathien zu verschmerzen, oder endlich entschlossen mit allen Mitteln die Regungen der Selbständigkeit zu brechen. Und es möchte eben sein, daß eine Theologie der Apartheid nur scheinbar der evangelische Weg wäre.

Dies alles ist uns altvertraut, allein wir werden nun bei Bonhoeffer in tiefere Fragestellungen hineingeführt. Das heiße Eisen der «mündigen Welt» ist nicht so harmlos, es kann nicht in der behäbig-bürgerlichen Weise behandelt werden, wie es uns angenehm wäre. Das Problem der «mündigen Welt» wird vielmehr bei Bonhoeffer in seiner ganzen Tragik und seiner revolutionären Dramatik bewußt. Es ist revolutionär, umwälzend im eigentlichen Sinne. Die Sache hat nicht nur ihre freundlichen und uns theologisch sympathischen Aspekte, sondern sie reißt Abgründe auf, vor denen nicht nur der Restaurative schaudert.

Wir verlassen darum die erste, triviale Stufe der Mündigkeit und fassen die theologischen Konsequenzen ins Auge. Dabei zielen wir nicht so sehr auf metaphysische und theoretische Fragestellungen, sondern es wird sich erweisen, daß die Mündigkeit tief in die existentielle Struktur der Frömmigkeit überhaupt eingreift.

Die Autonomie drängt zunächst Gott immer mehr aus der Wirklichkeit heraus. An die Stelle der mythischen Durchdringung der Welt und der Unmittelbarkeit der steten göttlichen Eingriffe tritt die Welt der kausalen Gesetzmäßigkeit. Das Problem des Wunders ist in dieser Situation nur ein besonders augenfälliges Dilemma.

Die Folge ist, daß Gott, sowohl theoretisch als auch existentiell, immer mehr an die Grenzen und in die Grenzsituationen hinein gedrängt wird. Dort, wo eine Lücke besteht, kann Gott noch existieren, er wird, wie Bonhoeffer formuliert, der Lückenbüßer. Darum ist jeder Fortschritt der Erkenntnis, etwa in betreff der Entstehung der Arten, eine Schwächung der Position Gottes, wenn man so reden darf. Jede geschlossene Lücke raubt Gott Lebensraum. Darum das Mißtrauen, ja der erbitterte Kampf der Kirche gegen alle neue Erkenntnis, denn jede Lücke ist eine Chance Gottes. Dieselbe Situation, wie sie sich hier im theoretischen Raum von Kausalität und Freiheit abspielt, ergibt sich in den existentiellen Situationen des Lebens. Je mehr Macht der Mensch über die Gestalt des Lebens, über Natur und Krankheit usf. gewinnt, um so mehr wird Gott an den



Rand des Lebens gedrückt. Es bleibt ihm beinahe nur noch der Tod als unübersteigbares Geheimnis. Im Sterben hat man Gott noch nötig, nicht mehr zum Leben. Bonhoeffer formuliert es so, daß Gott und Glaube auf die «sogenannten letzten Fragen» zurückgedrängt würden.

Darum legt auch die Kirche den Menschen möglichst fest auf seine heimliche Verzweiflung, darum ist sie mißtrauisch gegen sein Glück und seine Stärke und sucht ihm möglichst seine heimliche Ratlosigkeit zu suggerieren oder ihm, wie Bonhoeffer es ausdrückt, die Welt «madig zu machen». Hier kommen nun die Begriffe Gott als Lückenbüßer, Gott als *deus ex machina*, Gott als Arbeitshypothese, die immer überflüssiger wird, zur Sprache.

Diese Seite der Autonomie macht uns bereits mehr zu schaffen. Wir erinnern nur daran, wie etwa die liberale Theologie der Jahrhundertwende mit dieser Tendenz gerungen hat, wie Reischle versuchte, in der naturwissenschaftlichen Konzeption die grundsätzlichen Lücken aufzuspüren, in denen Gott Platz haben könnte, wie im Problem «Glaube und Geschichte» ein Wilhelm Herrmann die Rückzugsgefechte führte, bis auf das innere Leben Jesu, wie Troeltsch schweren Herzens eingesehen hat, daß es solche Bastionen des Absoluten im Geschichtlichen nicht gäbe, wie er aber auf der anderen Seite im religiösen *a priori* doch auch wieder versucht hat, den Angelpunkt zu finden.

Demgegenüber gilt es nun, die ganze Konzeption preiszugeben und Gott nicht in eine solche unwürdige Situation hineinzuprojizieren. Nicht am Rand, sondern in der Mitte des Lebens ist er anwesend, nicht in der Schwäche, sondern in der Stärke. Aber wie dies? Das ist die große Frage. Rufen wir uns erst einmal die berühmtesten Formulierungen Bonhoeffers in Erinnerung, die diesen Aspekt der Mündigkeit umkreisen: «Ebenso wie auf wissenschaftlichem Gebiet wird im allgemeinemenschlichen Bereich Gott immer weiter aus dem Leben zurückdrängt, er verliert an Boden.» (WE 216.)

«Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden, ebenso aber auch als philosophische und religiöse.» (WE 240.)

Dazu die Beurteilung der Lage durch die Kirche: «Katholische und protestantische Geschichtsschreibung sind sich nun darüber einig, daß in dieser Entwicklung der große Abfall von Gott, von Christus zu sehen sei, und je mehr sie Gott und Christus gegen diese Entwicklung in Anspruch nimmt und ausspielt, desto mehr versteht sich diese Entwicklung selbst als antichristliche . . . Man versucht, der mündig gewordenen Welt zu beweisen, daß sie ohne den Vormund „Gott“ nicht leben könne. Wenn man auch in allen weltlichen Fragen schon kapituliert hat, so bleiben doch immer die sogenannten „letzten Fragen“ — Tod, Schuld —, auf die nur „Gott“ eine Antwort geben kann und um deretwillen man Gott und die Kirche und den Pfarrer braucht.» (WE 216.)

Über die Notausgänge, die die Kirche in solcher Situation zu beschreiten sucht: «Wo behält nun Gott noch Raum? fragen ängstliche Gemüter, und weil sie darauf keine Antwort wissen, verdammen sie die ganze Entwicklung, die sie in solche Notlage gebracht hat. Über die verschiedenen Notausgänge aus dem zu eng gewordenen Raum habe ich Dir schon ge-

schrieben. Hinzuzufügen wäre noch der salto mortale zurück ins Mittelalter. Das Prinzip des Mittelalters aber ist die Heteronomie in der Form des Klerikalismus. Die Rückkehr dazu aber kann nur ein Verzweiflungsschritt sein, der nur mit dem Opfer der intellektuellen Redlichkeit erkaufte werden kann.» (WE 241.)

Demgegenüber hören wir die These Bonhoeffers: «Gott ist . . . kein Lückenbüßer; nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden.» (WE 211.)

Oder: «Ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen.» (WE 182.)

Endlich: «Ich will also darauf hinaus, daß man Gott nicht noch an irgendeiner allerletzten heimlichen Stelle hineinschmuggelt, sondern daß man die Mündigkeit der Welt und des Menschen einfach anerkennt, daß man den Menschen in seiner Weltlichkeit nicht „madig macht“, sondern ihn an seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontiert.» (WE 236.)

Durch diese Sicht der Mündigkeit und ihrer Beurteilung werden zahlreiche auch uns geläufige Schemata ins Wanken gebracht. Die Aufgabe ist umschrieben: In dieser Situation Gott anders zu Wort kommen zu lassen, als wir gewohnt sind, sich nicht mehr behelfen mit harmloser oder scharfsinniger Apologetik.

Hier halten wir einen Augenblick inne, um diese Sicht der Dinge kurz zu diskutieren.

Anders freilich soll Gott in Erscheinung treten, aber wie? Wir haben zunächst festzuhalten, daß mit diesem «anders» nicht die Weise gemeint ist, in der die landläufige liberale Theologie vorgeht. Wohl ist die Restaurationstheologie der entschlossenen Verneinung als unmöglich erklärt. Aber die liberale Theologie erscheint hier als diejenige, die den widerwilligen Rückzug angetreten hat und sich durchaus an den Versuchen, auf halbe Weise Gott ein Reservat zu schaffen, beteiligt. Es wäre also eine Täuschung, zu meinen, daß die sogenannte liberale Theologie den Schlüssel zur Lösung der Fragen in dieser Situation in Händen hielte. Sonst müßte sie gerade in den Kreisen, die die «mündige Welt» repräsentieren, mehr Anklang, Respekt und Durchschlagskraft besitzen. Der Widerspruch, der darin liegt, daß sie dies ihrem Selbstverständnis nach erwarten zu dürfen meint, daß ihr aber auf der anderen Seite weitgehend die Gefolgschaft versagt wird, deutet darauf hin, daß sie selbst nicht die Formeln der überzeugenden Lösung besitzt. Sie erscheint der «mündigen Welt» als ungenügend und halb, so daß die heutige Welt fast eher noch die Restauration ernst nimmt, wenn sie diese auch als für sie selbst nicht in Frage kommend ablehnt.

Andererseits ist zu Bonhoeffers Lösung, Gott in die Mitte zu stellen, doch auch zu sagen, daß dies wohl sehr einleuchtend ist, aber Postulat bleibt. Wie nun wirklich von Gott mitten in der «mündigen Welt» überzeugend und existentiell führend geredet werden kann, das bleibt noch ungeklärt. Es ist nur das Ziel bezeichnet, und dazu in bezug auf den Weg die Verbotstafel, daß man nicht auf dem bisherigen Weg der widerwilligen Halbheit weiterschreite, von der Restauration gar nicht zu reden.

So ergibt sich als Ende der Erwägung dieser Stufe der Mündigkeit: Eine Lösung der Fragen in unserer Situation und für unsere Situation erforderte eine revolutionäre Kühnheit des Denkens und Umdenkens, wie sie in ihrem Ausmaß und in ihren Folgen noch nicht abzusehen ist. Diese revolutionäre Kühnheit des Umdenkens bedeutet nicht nur einen grundlegenden Wandel der Denkart, sondern auch der Lebensart, was noch weniger zu dem gewohnten Vorgehen paßt.

Dies zeigt sich bei Bonhoeffer auch in seiner Terminologie, indem er die Religion als Weise der bisherigen Gottesbeziehung ablehnt. Wohl steht da im Hintergrund die Kritik des Religionsbegriffes, wie sie Karl Barth vorgenommen hat, allein sowohl der Religionsbegriff Bonhoeffers als auch die Stoßrichtung seiner Kritik an der Religion überhaupt sind ganz andere als die Barths, von dem er sich in der weiteren Entwicklung seiner Gedanken distanziert.

Die Religion überhaupt ist abgeschafft. Was an ihrer Stelle als Gottesbeziehung erscheint, trägt unvertraute Züge. Und es führt uns hinein in die dritte Schicht der Mündigkeit, in die dunkelste und schwerste, in der Bonhoeffer die tragischen Abgründe unserer Situation unverhüllt darbietet. Diese dritte Schicht der Mündigkeit mag uns am tiefsten bewegen, und wir werden uns auch zu fragen haben, wie die Spannung zu ertragen sei, die sie zu der soeben erörterten These hat, daß Gott in der Mitte sei, in der Stärke, nicht in der Schwäche, im Handeln und nicht im Leiden. Diese dritte Schicht der Mündigkeit ist Beginn der erwähnten Kühnheit des Denkens, und in ihr wird uns das revolutionär Umbrechende der Gedankengänge Bonhoeffers in bezug auf die Mündigkeit der Welt erst ganz greifbar. Niemand konnte sich zu solcher Kühnheit hindurchringen als ein Mann in der Zelle, der, isoliert von der Welt, konfrontiert mit dem härtesten Geschick, den Tod vor Augen, seine Zeit durch Denken auskauft. So wie die Reformation in einsamer Klosterzelle entstehen mußte, in der die Tiefe der Gedanken reifte, so wie der Prophet seine Kraft in der Wüste sammelt, so ist die Gefängniszelle der Ort dieser Weltschau, die ins Mark trifft. Es sei uns nicht erlaubt, abzuschwächen, zu verschleiern und zuzudecken oder die Härte der Gedanken zu glätten.

Wäre Bonhoeffer nicht der nüchterne Denker, sondern der pathetische Dichter, es stände ihm hier an, mit Nietzsches Zarathustra auszurufen: «Herauf, abgründlicher Gedanke, aus meiner Tiefe! Ich bin dein Hahn und Morgengrauen, verschlafener Wurm: auf! auf! — dich rufe ich, meinen abgründlichsten Gedanken!»

Beginnen wir mit einer harmlosen abstrakten Formulierung: Die Mündigkeit der Welt ist nicht nur geschichtliches abendländisches Schicksal, nicht nur menschliche Entwicklung, sondern sie ist Gottes Weg mit dem Menschen. Das scheint noch eine durchaus nicht erschreckende geschichtsphilosophische oder geschichtstheologische Deutung eines Tatbestandes zu sein, die in logischer Korrelation zu dem Postulat steht, die Entwicklung zur Mündigkeit sei anzuerkennen und nicht zu bekämpfen. Und es gibt ja bereits seit dem deutschen Idealismus den Gedanken, die Mündigkeit der Welt zwar mit dem Sündenfall zu verknüpfen, diesen aber als notwendiges Glied



der Entwicklung zu sehen, als gottgewollt. So führt er zwar in tragische Verflechtungen hinein, eröffnet aber dem Menschen erst den Weg zur Vollkommenheit. Nur so kommt er zu sich selbst. Ja man könnte solche Gedanken schon keimhaft bei Augustin andingend machen.

Allein bei Bonhoeffer ist es kein spekulativer Gedanke, sondern ein aus der direktesten Betroffenheit der Existenz hervorzuckender. Es geht da um den Aspekt der Mündigkeit, der uns betroffen macht: Wenn du mündig bist, so hast du nicht nur das Recht und die Freiheit und die Verantwortung, autonom zu handeln, sondern du kannst nun nicht mehr jederzeit in die Geborgenheit des Vaterhauses flüchten. Du hast die Folgen deines Tuns selbst zu tragen, ja mehr: Die Menschheit hat die Folgen ihres Tuns selbst zu tragen, und damit der eine die Folgen der Schuld des anderen, und Gott greift nicht ein, sondern läßt die «mündige Welt» mit sich selber fertig werden. Das erscheint wie der radikale Rückzug Gottes aus der Welt, aber ohne das Korrelat des neuen Daseins Gottes in der Mitte. Es ist die Vollendung der Konsequenz, daß Gott nicht als Lückenbüßer, als *deus ex machina* auftritt, und nun in der Geschichte und im persönlichen menschlichen Schicksal. Dies ist gleichsam die Umkehr des Gleichnisses vom verlorenen Sohne: der Vater selbst schickt den Sohn in die Welt, und er muß sich dort allein zurechtfinden, und weil es nicht Sünde ist, daß er sich dort befindet, gibt es auch nicht die Umkehr in die Arme des Vaters, der allen Schaden gutmacht. Gott läßt den Menschen, läßt die Menschheit allein mit sich und mit der Welt fertig werden.

Das heißt: Gott schützt dich nicht, sondern Gott verläßt dich. Die «mündige Welt» ist die von Gott verlassene Welt. Das ist es. Wir müssen in der Welt leben — müssen, ob wir wollen oder nicht! —, mit allen Konsequenzen, *etsi deus non daretur*, als ob es überhaupt gar keinen Gott gäbe. Mit den Worten Bonhoeffers: «Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen — „*etsi deus non daretur*“. Und eben dies erkennen wir — vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Mk. 15, 34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.» (WE 241.)

Das ist es. Und ob auch dieser abgründige Gedanke bis zuletzt noch durchkreuzt wird durch die traditionelle Geborgenheit im Sinne Paul Gerhards, es ist dies doch der Kern all der Reflexionen um die «mündige Welt», und hier am nacktesten ausgesprochen. Und dies ist der Schlag mitten in die uns und unserer Frömmigkeit liebsten Gedanken: Gott schützt dich nicht, Gott läßt dich im Stich, du bist nicht geborgen bei ihm. Es ist der Schlag ins Rückgrat jenes Glaubens, den Bonhoeffer als Religion bezeichnet. Es steht in uns etwas dagegen auf, und doch können wir uns der Wucht dieses Gedankens nicht auf billige Weise entziehen.

Das sind nicht Abstraktionen, sondern dieser Gedanke erwächst aus der Existenzsituation, aus der tragischen und bitteren Erfahrung des Lebens: Gott läßt das Unrecht geschehen, kein Gebet wendet es. Das alte Problem

der Theodizee taucht auf. Und es ist zugleich jene Frage, die mehr als irgendeine dogmatische Absurdität den Menschen in seiner Religion erschüttert: Gott greift nicht ein, auch wo das Widergöttlichste geschieht, auch wo die Streiter für Gott das Äußerste leiden, auch wo die Gebete inbrünstig emporsteigen. Gott erscheint wie einer, der nicht sieht, nicht hört, nicht redet.

Dieser abgründigste Gedanke ist gewachsen und gereift in der Grenzsituation der Verfolgung, in der Zelle, im Raum des totalen Staates, im Angesicht der Macht des Widergöttlichen, nicht nur im Hinblick auf das persönliche Schicksal — für eine solche Projizierung des nur Persönlichen auf die Geschichte ist Bonhoeffer zu groß —, sondern in der Betrachtung des allgemeinen Schicksals.

Und mancher wird sagen: Wenn dies die Mündigkeit der Welt ist, dann verzichte ich darauf.

Wir sind jedoch nicht nach unseren Wünschen gefragt. Zweimal heißt es: Wir müssen so leben. So sieht es Bonhoeffer. Und dieses Müssen fragt nicht danach, ob es den Lieblingsgedanken aller Frömmigkeit, die Seligkeit des Sichgeborgenwissens, ins Mark trifft.

Es ist offenbar: Hier ist nicht nur Klerikalismus, ist nicht nur Restauration und Orthodoxie, ist nicht nur halbe liberale Theologie angegriffen. Nein, auf weite Strecken hin biblische Frömmigkeit selbst. Der Herr ist mein Hirte: dies ist angegriffen.

Doch Bonhoeffer beruft sich auf Christus selbst. Das Kreuz Christi, der Ruf Christi: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! sie werden ihm zur Deutung der Situation des Menschen selbst. Und ob man auch einwenden könnte, dies sei eine zu schmale Basis, so kann man jedenfalls nicht einwenden, das Kreuz sei keine zentrale biblische Basis.

Allein das Symbol des Kreuzes reicht noch weiter. Nicht nur stellt es den von Gott verlassenen Menschen dar. Es ist auch das Zeichen der Ohnmacht Gottes in der Welt, des Leidens Gottes. Des Christen Aufgabe aber ist es, unter dem Kreuze zu stehen. Es ist deutlich, daß hier der Gedanke der Gottmenschheit, in seiner modern-modalistischen Prägung, im Hintergrund steht. Indes gibt dieses Dogma nur die Assoziation, da die Ohnmacht und das Leiden Gottes in der Welt sich viel weiter erstreckt als nur auf den Karfreitag oder die Person Christi.

Diese Erschütterung der uns vertrauten Fundamente versteht Bonhoeffer als die Kritik der Religion vom Glauben her. Denn eben das Geborgensein im Schutz Gottes, diese schöne Seite der Unmündigkeit, eben das ist Religion. Und Religion ist am Ende. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß Bonhoeffers Religionskritik ein anderes Gefälle hat als diejenige Barths. Bei Barth ist Religion Sünde als Vergötzung eigenen Gotterkennens, als Gegenpol der Offenbarung. Bei Bonhoeffer ist Religion die Hinwendung zu dem Gott, der uns in unseren Mühsalen beisteht und schützt und hilft. Von da aus wird es greifbar deutlich, was die berühmte nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe meint, nämlich nicht etwas Theoretisches, sondern etwas in die Tiefe der Existenz Greifendes. Von da aus erkennen wir, warum Bonhoeffer sagen kann, Bultmanns Entmythologisierung gehe nicht etwa zu weit, sondern zu wenig weit, denn es gehe nicht darum, das Evangelium nichtmythologisch, sondern sogar nichtreligiös zu verstehen.

Ein kleines Gedicht aus «Widerstand und Ergebung» mag uns diesen Aspekt der Mündigkeit jäh verdeutlichen. Es heißt «Christen und Heiden», könnte aber auch heißen «Glaube und Religion»:

Menschen gehen zu Gott in ihrer Not,  
flehen um Hilfe, bitten um Glück und Brot,  
um Errettung aus Krankheit, Schuld und Tod.  
So tun sie alle, alle, Christen und Heiden.

Das ist Religion, die es also auch im Raume des Christentums gibt.

Menschen gehen zu Gott in Seiner Not,  
finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot,  
sehn ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod.  
Christen stehn bei Gott in Seinen Leiden.

Das ist christlicher Glaube nicht als Religion, sondern als nichtreligiöse Verwirklichung.

Gott geht zu allen Menschen in ihrer Not,  
sättigt den Leib und die Seele mit seinem Brot,  
stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod  
und vergibt ihnen beiden.

Das ist die christozentrische Wende, in der der Christus für uns gleichsam die Stelle einnimmt, die Gott nicht zeigt: die Realität von Liebe in dieser Welt. Aber es ist nicht die triumphierende Liebe, sondern die gekreuzigte. So ist durch Mündigkeit Religion als Geborgensein und Beschütztwerden am Ende.

Solch raue Offenherzigkeit und Illusionslosigkeit ist nicht jedermanns Ding. Es bedarf schon eines Blutzeugen, der in seiner Bewährung des Glaubens über alle Zweifel erhaben ist, um solche Gedanken auszusprechen, ohne in den Verdacht der Glaubenslosigkeit zu fallen. Wir aber stehen da als die Betroffenen, die einen Weg geführt wurden, der nach einer Biegung plötzlich in schroffen Felsen endet.

Die Mündigkeit der Welt bleibt als Frage an uns. Wollen wir uns ihr stellen, und wie? Lassen wir uns auf die Hypothese von der «mündigen Welt» ein, dann haben wir wesentliche Folgerungen zu ziehen. Wir können die Hypothese verwerfen. Hier haben wir nun von der Möglichkeit aus zu denken, daß sie richtig sein könnte, und das Problem, wie es Bonhoeffer aufgerollt hat, als Aufgabe der Theologie zu beleuchten.

Am Anfang stehen zwei Folgerungen:

Die erste ist die: Der Umbruch in der Gestalt der Theologie geht viel weiter, als wir im Augenblick überschauen, und vor allem viel weiter, als uns lieb ist. Auch liberale Theologie erweist sich diesen Aufgaben gegenüber als konservativ.

Die zweite wäre die: Wir haben uns bewußt zu machen, daß wir — alle Theologien und alle Konfessionen — in einer allgemeinen Ratlosigkeit stehen, die nicht nur die Theologie, sondern auch die kirchliche Arbeit insgesamt betrifft. Alle die vielen Probleme, die Krisen und Krischen, von denen an allen Orten geredet wird, das Malaise sei es über den Kirchen-



besuch, über die Jugend, über den Nachwuchs, dies alles ist nicht durch organisatorische oder taktische Mittel und kleine Reformen zu heilen, sondern nur durch eine großangelegte Überwindung der Ratlosigkeit. Und es müßte erst der Versuch unternommen werden, einig zu werden über die Diagnose, damit nicht die Kraft damit vertan werde, daß man untaugliche Mittelchen anwendet, ohne das Grundübel zu heilen. Bonhoeffer will uns hindern, die Dinge auf halbe Weise zu behandeln. Er ist der Mahner der Ganzheit.

So haben wir noch einige Aspekte und Linien einer möglichen Theologie der «mündigen Welt» ins Auge zu fassen, Linien, die nur den Sinn haben, die angedeuteten Probleme noch etwas weiter zu verfolgen und zu sehen, was sich dabei ereignen würde auf der Basis der Bonhoefferschen Hypothesen.

Vielleicht haben Sie erwartet, wir würden uns am heutigen Abend in besonderem Maße mit der drängenden Frage der kirchlichen Praxis angesichts der «mündigen Welt» befassen, es würden praktische Richtlinien ausgegeben etwa in bezug auf die Frage: Wie sollen wir nun predigen, um die Leute für unsere Sache zu gewinnen? Was heißt anders predigen, anders unterrichten? Was ist Seelsorge in der «mündigen Welt»? Auf solche Fragen könnte jedoch keine eindeutige Antwort erteilt werden, da die Grundfragen noch gar nicht geklärt sind. Es könnten nur negative Anweisungen gegeben werden, wie man es nicht mehr machen solle.

Darüber hinaus aber müssen wir uns bewußt machen, daß es sich bei unserer Frage nach der «mündigen Welt» ja nicht einfach um eine taktische oder psychologische handelt, nicht um das Problem: Wie mache ich es nun, wie komme ich den Leuten bei mit meiner Botschaft? Wie gewinne ich sie in der heutigen Situation für den Glauben? Wie bringe ich die Sache in den erschwerten Umständen an den Mann? Sondern die Frage geht ja tiefer, nach der Struktur der Sache selbst. Es geht um mehr als um Taktik der kirchlichen Verkündigung, wir sind nach dem Wesen des Glaubens in der «mündigen Welt» selbst gefragt.

Für eine Theologie der «mündigen Welt» verändert sich zunächst die Deutung Gottes in seiner Beziehung zur Welt und zu uns Menschen.

Da scheint es nun, als ob durch die Mündigerklärung der Welt das zentrale uns so wesentliche Bild des Vaters betroffen würde, indem die Mündigkeit gerade die Entlassung aus dem patriarchalischen Verhältnis bedeutet. Das Vaterbild wird nicht aufgehoben, aber aus seiner zentralen Stellung verdrängt. Gerade diese Beobachtung zeigt uns, daß man die Hypothese der «mündigen Welt» und der nichtreligiösen Interpretation doch nicht in dem vollständigen Maße auf das Neue Testament zurückführen kann, wie Bonhoeffer es tut. Der unwirtlichen Mündigkeit, zu leben *etsi deus non daretur*, mangelt die Wärme der Vaterbeziehung, die nur unvollkommen dadurch aufgehoben wird, daß Christus in wesentlicherem Maße als unser Bruder erscheint.

Das Symbol für den Gott, den Schöpfer der «mündigen Welt», ist andererseits noch nicht gefunden.

Noch tiefgreifender aber wird das Gottesbild verändert durch die Relation des leidenden Gottes.

Was den Griechen ein Ärgernis war, für die es auf alle Fälle nur den theos apathes gab, und was den Juden eine Torheit war, da Jahve zwar der leidenschaftliche, aber nie der leidende Gott ist, was den Modalisten als eigentlicher Stein des Anstoßes zum Verhängnis gereichte, nämlich der Vorwurf, sie seien Patripassianer, das wird in dieser von Bonhoeffer ausgehenden Denkweise zu einem gewichtigen Satz der Gotteslehre: Gott leidet, in, mit und unter seinen Geschöpfen.

Gewiß spielt bei einem solchen Gedanken der heimliche moderne Modalismus mit, der undifferenzierend von der Gottheit Christi ausgeht. Aber die Sache liegt tiefer. Die Schatten Böhmes und Schellings sind im Hintergrunde zu erahnen. Vor allem aber erwächst solches Denken aus der Abgründigkeit der Existenz Erfahrungen unseres Jahrhunderts, und es ist ein Stück weit ein Satz der Theodizee. Viele können angesichts des Übermaßes an Unrecht und Leiden den Gedanken an Gott nur ertragen, wenn sie sich Gott als Mitleidenden denken.

Der leidende Gott in der Welt, nicht der kranke im Sinne Spittlers, nicht der am Mitleid gestorbene Nietzsches, nicht der Halbgott der Gnostiker wäre hier auf dem Plan, sondern der mit seiner Schöpfung verbundene Schöpfer, der in, mit und unter der Kreatur die Unvollkommenheit der Schöpfung miterleidet. Der leidende Gott — Christen stehn bei Gott in Seinem Leiden — eröffnet neue, unausgelotete Tiefen im Gottesverständnis einer Theologie der «mündigen Welt».

Zugleich aber spannen sich die Antinomien fast bis zum Zerreißen. Denn Gott bleibt der überweltliche Schöpfer, vor dem wir leben auch in der «mündigen Welt». Es scheint nicht, daß Bonhoeffer etwa Gottes Allmacht in Frage stellen wollte. Und zugleich verzichtet er paradoxerweise auch nicht auf den Gedanken der Führung, so sehr dies der Mündigkeit zu widersprechen scheint. Es ist doch wohl nicht nur seelsorgerlich gemeint, sondern Bekenntnis, wenn Bonhoeffer in einem seiner letzten Briefe schreibt: «Gottes Hand und Führung ist mir so gewiß, daß ich hoffe, immer in dieser Gewißheit bewahrt zu werden.» (WE 267.)

Der Radikalität der Nichtreligion ist doch irgendwie ein Pol gesetzt, eine hintergründige Art der Geborgenheit, die irgendwie mit dem Gott der Mitte zusammenhängt. Ohne dies würde vielleicht die These Bonhoeffers zu einem übersteigerten Heroismus, der bei allem Hinweis auf die teure Gnade doch etwas Maßloses an sich trüge.

Allein, wie ist diese Spannung zu ertragen, der Gott in der Mitte, der führt, der Schöpfer, vor dem wir stehen, und der ohnmächtige, leidende Gott? Wie das «stets vor Gott und doch ohne Gott, weil mündig»? Es sind zwei durchaus gegensätzliche Aspekte von Wirklichkeit, von denen jede die andere auszuschließen, zwischen denen es nur ein Entweder-Oder zu geben scheint. Jede der beiden Möglichkeiten aber trägt in sich selbst eine innere Unmöglichkeit, wenn sie allein dasteht; sie reicht nicht aus, um die Erscheinungen der Wirklichkeit zu deuten.

Vielleicht zwingt uns dieses Problem der «mündigen Welt», ein Weitergreifen des theologischen Denkens zu vollziehen und uns an die Denkweise der Komplementarität zu gewöhnen, wie sie in der heutigen Wissenschaft üblich ist. Niels Bohr hat ja in seinem Aufsatz «Physical science and the study of religions» in der Festschrift für Johannes Pedersen uns Theologen

empfohlen, der Idee der Komplementarität auch auf theologischem Gebiete den gebührenden Raum zu schenken und die Wirklichkeit komplementär zu betrachten. So wie das Licht gleichzeitig als Welle und Partikel erscheint, ohne daß sich diese beiden Erscheinungsweisen vertragen, ohne daß aber die eine oder die andere entbehrt werden kann, so wie Ort und Geschwindigkeit sich gegenseitig un beobachtbar machen, so wäre der leidende Gott in der «mündigen Welt» und die Allwirksamkeit Gottes des Schöpfers mit seiner Führung als komplementäre Aspekte anzuerkennen. In solcher Sicht würde die Mündigkeit nicht mehr als absolute erscheinen, sondern als komplementäre Erscheinungsweise der Welt, komplementär zur Welt als gehaltene Schöpfung. Jedenfalls würden sich von solcher komplementärer Denkweise her Wege zur Bewältigung der Widersprüche eröffnen.

Lassen Sie mich noch einen zweiten Blick auf eine mögliche Theologie der mündigen Welt werfen, diesmal einen Blick auf den Menschen.

Eine Grundkategorie oder, wenn man will, ein Existential in der Deutung des Menschen in einer Theologie der «mündigen Welt» ist die Verantwortung. Verantwortung ist der Korrelationsbegriff zu Mündigkeit. Der alte Begriff des Berufes und Standes reicht hier nicht aus, auch nicht mehr derjenige der Gesinnung. Je mehr der Mensch die Schöpfung beherrscht, um so größer wird seine Verantwortung auch für die Folgen seines Tuns.

Max Weber hat der Gesinnungsethik die Verantwortungsethik gegenübergestellt, die nicht nur die Reinheit der Gesinnung, sondern auch die Effektivität des Handelns ins Auge faßt. Die Verantwortung für die Welt tritt in die Mitte. Es wird gefordert, daß man sich mit der Welt einläßt. Die Weltlichkeit des Glaubens ist aufgerufen.

Der Begriff der Verantwortung setzt das stete Stehen vor Gott voraus, das zur Mündigkeit gehört. Hier liegt ja die Spitze der Dialektik des Lebens in der «mündigen Welt»: daß wir ohne Gott vor Gott leben, was gerade das Gegenteil des Atheismus ist, der ohne Gott nicht vor Gott lebt. Und hier erhellt auch der Gegensatz zu der These Nietzsches vom toten Gott.

Im Begriff der Verantwortung wird das Bedrängende der Konzeption der «mündigen Welt» offenbar: Sie nimmt nur die Ruhe weg, die die Religion nach dem Begriff Bonhoeffers vermittelt, nicht aber das Stehen vor Gott. Sie macht es also nicht leichter, sondern schwerer, nach Kierkegaard ein Indiz für tiefe existentielle Wahrheit. Das Anziehende an der atheistischen Konzeption aber ist dies, daß sie es leichter macht, indem sie die letzte Verantwortlichkeit des Menschen untergräbt und so dem Beliebigen die Türe öffnet.

Diese Situation macht es deutlich, wie sehr die «mündige Welt» fordert, auf der Spitze der Dialektik zu leben. Die «mündige Welt» ist nicht ein Schlagwort, mit dem die Menge gewonnen werden kann. Denn die Menge wird entweder in Religion leben oder nicht vor Gott in Verantwortung leben wollen.

Ein dritter Blick fällt auf die Deutung Christi. Von der «mündigen Welt» her empfängt auch die Christologie neue Impulse. Wenn wir von Bonhoeffer aus weiter denken, so erscheint Christus in besonderer Weise als



die Realität jenes «Für-die-andern-da-Seins», das den Sinn von Menschsein und Kirchesein ausmacht. Und Entscheidendes wird an die Begegnung mit dieser Realität geknüpft. Christus ist der Ort der Begegnung mit dem christlichen Sein, nicht nur als Offenbarung einer Lehre, sondern als Konfrontation mit einer Wirklichkeit in der Wirklichkeit. Die Zentralstellung Christi wird fast noch stärker, weil die wirkende Gegenwart Gottes in der Welt schwerer zu fassen ist.

Und weiter wird im Kreuz Christi eben jener Aspekt der Mündigkeit, der die Religion durch den Glauben ablöst, offenbar, in der Gestalt der Ohnmacht Gottes in der Welt und der Teilhabe am Leiden Gottes.

Dies sind nur einige Andeutungen, die uns zeigen können, welche Vielfalt der Bezüge sich für die Deutung Christi ergeben. Sie mögen uns darauf hinweisen, wie gerade in einer Theologie der «mündigen Welt» die Gestalt Christi in neuer Weise lebendig in den Mittelpunkt rückt.

Von der Grundkonzeption der «mündigen Welt» aus hat die Theologie ein weites, erst spärlich beackertes Feld vor sich. Die These Bonhoeffers ist ein Sprengstoff, dessen Auswirkungen sich noch nicht abschätzen lassen. Niemand weiß, was ein Umdenken der Kirche bringen würde, niemand weiß, ob ein solches überhaupt kommt.

Harnack hat seinerzeit den berühmten Satz ausgesprochen: «Daß der Protestantismus zurzeit aus der doktrinären Epoche heraustritt, ist offenbar. Ihn schauert aber noch vor dem Ernst der Aufgabe, die nun seiner wartet. Um ihr zu entfliehen, wird er vielleicht eine Art Katholizismus werden, ohne den Buchstaben der Augustana zu verletzen.» («Reden und Aufsätze», S. 375.) Von den Gedankengängen der «mündigen Welt» her erscheint diese Formulierung geradezu als idyllisch. Die «mündige Welt» ist ein noch viel schwereres Problem als nur die Formulierung einer undoktrinären Theologie. Auch hier mag der Protestantismus zu entfliehen suchen, wie Bonhoeffer es andeutet mit seinem Wort von den Notausgängen. Es könnte aber sein, daß dies ein Versagen der Kirche wäre, durch das sie sich selbst ausschaltet. Wohl würde sie in einer Weise der Apartheid weiterexistieren, aber nur noch als eine Größe von peripherer, nicht mehr von zentraler Bedeutung, als Lückenbüßer.

Ja, den Protestantismus mag schauern vor dem Ernst der Aufgabe. Aber er ist gefordert, sich ihr zu stellen und an ihr zu bewähren. Daß die Kirche diesen Mut und diese Lebendigkeit aufbringe, ist unsere Hoffnung. Daß sie es nicht tue, ist unsere Sorge.

Noch sind wir weit von den Lösungen entfernt. Es konnte nicht der Sinn meiner Ausführungen sein, vor Ihnen eine Theologie der «mündigen Welt» erstehen zu lassen, vollständig und gewappnet hervortretend wie Athene aus dem Haupt des Zeus. Bescheidener war das Ziel: darzustellen, daß uns in dem Begriffsknäuel «mündige Welt» ein bedrängender Stoff des theologischen Nachdenkens gegeben und aufgegeben ist, dem wir unsere ganze Aufmerksamkeit zuzuwenden haben, wenn die Kirche nicht als eine Versagende, sondern als eine Sich-Bewährende durch diese Zeit gehen will. Mögen die hier ausgebreiteten Gedankengänge dem Geist Dietrich Bonhoeffers nicht ganz unwürdig gewesen sein.

# Julius Kaftan und Alois Emanuel Biedermann

Von Pfarrer Peter Schulz, Meggen

Dieses Thema steht in einer dreifachen und überaus reizvollen Beziehung zu Basel und seiner Universität. Einmal sind es die überaus vielschichtigen *persönlichen Beziehungen* zu Basel, sowohl des aus Nordschleswig stammenden Julius Kaftan wie auch des in Winterthur und später auch in Zürich heimberechtigten Alois Emanuel Biedermann. Dann stammen die ersten drei der hier erstmals veröffentlichten *Briefe*<sup>1</sup> Kaftans, aus dessen Basler Zeit, und der Nachlaß Biedermanns, dem diese Briefe entnommen sind, wird in der Handschriftenabteilung unserer Basler Universitätsbibliothek aufbewahrt. Schließlich bezieht sich das in diesen Briefen aufgenommene *theologische Gespräch* auf Schriften Kaftans, welche alle in Basel erschienen sind und mit der Dozentenaufgabe des deutschen Gelehrten an der theologischen Fakultät unserer Universität aufs engste zusammengehören. Somit erweist dieser bescheidene Beitrag in seiner Art die Strahlkraft unserer Universität, deren 500jähriges Bestehen wir in diesen Wochen in großer Freude und Dankbarkeit begehen.

## I

### *Die persönlichen Beziehungen mit Basel*

Julius Kaftan<sup>2</sup> ist am 30. September 1848 im Pfarrhaus des Hauptpastorats der Gemeinde Loit bei Apenrade in Nordschleswig geboren. Der Vater, der in Berlin noch Schleiermacher gehört hat, stirbt im März 1853. Die Familie wechselt öfter den Wohnsitz. Seine eigentlichen Jugendjahre, von Ostern 1859 an, verbringt Kaftan in Flensburg. Im Herbst 1866 erhält er das Reifezeugnis, studiert dann in Erlangen (Thomasius), Berlin (Trendelenburg, Dorner) und Kiel. Für das Schlußexamen reicht er eine Arbeit ein mit dem Titel: «Die religiöse Erfahrung als theologisches Erkenntnisprinzip im Anschluß an Kant und Schleiermacher untersucht». Er beginnt als Hilfsprediger da und dort tätig zu sein und reicht am 20. Mai 1872 seine philosophische Dissertation ein mit dem Titel «Sollen und Sein — eine Studie zur Kritik Herbarts». An der selben Universität Leipzig habilitiert er sich am 7. August 1873 mit einer Kritik der altorthodoxen Inspirationslehre. Seine Antrittsvorlesung gilt dem Thema «Die Bedeutung der Psychologie für die Theologie». An der Thomaskirche in Leipzig besteigt er öfter die Kanzel. Diesen 25jährigen jungen Gelehrten berufen die Basler. Er besetzt als Fünfter die vom Verein für christlich-theologische Wissenschaft in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts, anläßlich der Berufung de Wettes (1780–1849) geschaffene Lehrstelle, welche erstmals Joh. Tob. Beck (1804–1878) innegehabt hat. Kaftans Vorgänger ist der nach Bonn berufene Professor Hermann Frh. von der Goltz (1835–1906) gewesen. Am 26. Oktober 1873 erreicht Kaftan Basel und nimmt am Aeschengraben 41<sup>3</sup> seinen Wohnsitz. Er bekennt in seiner Selbstbiographie: «Basel ist mir eine zweite Heimat geworden»<sup>4</sup>. Kaftan liest in 19 Semestern vor allem Dogmatik, Ethik, Neutestamentliche Theologie, Symbolik und exegetische Vorlesungen. Er treibt mehrmals «Lektüre von Schleiermachers Glaubenslehre», «Meianchthons loci»

und einmal Anselms *«Cur Deus homo»*<sup>5</sup>. Neben seinen Vorlesungen und Übungen predigt Kaftan öfter in Basel. Das Ergebnis seiner Basler Schaffensjahre hat sichtbaren Ausdruck gefunden in den folgenden, alle bei Detloff in Basel erschienenen, Publikationen: *«Die religionsphilosophische Anschauung Kants in ihrer Bedeutung für die Apologetik»* (Antrittsvorlesung), 1874, *«Die christliche Lehre vom Gebet»*, 1876, *«Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben»* und *«Das Evangelium des Apostels Paulus in Predigten der Gemeinde dargelegt»*, beide 1879, eine weitere Predigtsammlung erschien 1883 unter dem Titel *«Das Leben in Christo»*. Vor allem aber das erste Hauptwerk *«Das Wesen der christlichen Religion»*, 1881, in 2. Auflage 1887. Als Ergänzung dazu, noch in Basel, als letztes Werk verlegt, aber bereits aus der Berliner Zeit, jedoch in Basel konzipiert: *«Die Wahrheit der christlichen Religion»*, 1888. Soweit das Wichtigste zur Frage nach Kaftans Beziehungen mit Basel. Kaftan ist am 27. August 1926 in Berlin gestorben.

Ganz anders liegen die Dinge bei Alois Emanuel Biedermann<sup>5a</sup>. Biedermann ist am 2. März 1819 im Münchhof bei Bendlikon, Gemeinde Kilchberg am Zürichsee, geboren, als Sohn eines Kaufmanns. Auch Biedermanns Familie änderte öfter den Wohnsitz, und der junge Alois verlebte seine Jugendjahre in Trogen (1826—1830), dann in Winterthur. Der Vater schickt, als Gegner der radikalen Entwicklung in Zürich, den Sohn nach dem Konfirmandenunterricht zur Fortsetzung der Studien im Frühjahr 1834 nach Basel ans Pädagogium. Am 30. April 1837 immatrikuliert sich der 18jährige an der theologischen Fakultät der Universität Basel. Und fortan brechen die Beziehungen zu Basel nicht mehr ab, Biedermann studiert zwar vom Herbst 1839 bis Sommer 1841 in Berlin, wird aber am 23. Juni 1842 in Basel ordiniert. Vom Frühjahr 1843 bis Herbst 1850 ist Biedermann Pfarrer in Münchenstein bei Basel und wird dann als Dozent nach Zürich berufen. Am 25. Januar 1885 schließt er seine Augen in Zürich. Biedermann ist aber auch in seiner Zürcher Zeit mit Basel aufs engste verbunden geblieben. Nicht nur andauernde Jugendfreundschaften sind es, sondern vor allem auch durch die Wahl einer Baslerin zur Ehefrau gehen die Beziehungen rege hin und her. Darüber geben Tagebuch<sup>6</sup> und Briefnachlaß beste Auskunft.

Kaftans Kollege in Basel, Johannes Riggerbach (1818—1890), ist Biedermanns Schwager! Doch genug des Historisch-Biographischen. Gehen wir über zu den Beziehungen Kaftans zu Biedermann. Ein eindrückliches, bleibendes Dokument ist die briefliche Annäherung Kaftans an seinen um so viel älteren Kollegen Biedermann in Zürich.

## II

### *Kaftan an Biedermann*

Kaftan hatte sich in seiner Basler Zeit mit der Tochter eines Rittergutsbesitzers aus Eytra bei Leipzig verheiratet. Leider blieb die Ehe kinderlos. Sein bedeutender Bruder Theodor Kaftan, bzw. dessen Nachkommen, bewahrten wohl den Briefwechsel der Brüder auf, sämtliche andern Briefe an Julius Kaftan sind aber verlorengegangen, so daß wir leider die Korrespondenz nur einseitig bringen können. Und nun lassen wir den Originaltext der vier erhaltenen Briefe an Biedermann folgen.



*Hochgeehrter College!*  
*Hochwürdiger Herr!*

Gleichzeitig erlaube ich mir Ihnen ein Exemplar meiner Schrift über das Wesen der christlichen Religion<sup>7</sup> zu übersenden. Ich verbinde damit die Bitte, dieselbe im «Literarischen Centralblatt»<sup>8</sup> zu besprechen.

Allerdings kann ich mir ja nicht verhehlen, daß meine Ansichten sich in einem ausgesprochenen Gegensatz zu den Ihrigen verhalten<sup>9</sup>, und daß eine solche Bitte daher seltsam erscheinen mag. Was mich dazu bewegt, ist der Wunsch, ein Urtheil von Ihnen zu hören. Es kommt mir vor, daß meine Betrachtungsweise sich nicht ohne weiteres in die Glieder einfügen läßt, welche zwischen der Kirchenlehre und Ihrer speculativen Verarbeitung derselben zwischen inne liegen: ich kann mir daher Ihr Urtheil auch nicht ohne weiteres aus Ihrer Dogmatik<sup>10</sup> instruiren. Ferner ist mir in Ihren Recensionen<sup>11</sup> öfter der rein sachliche Character derselben entgegengetreten (wenn ich mir denn die Freiheit nehmen darf, eine solche Beobachtung auszusprechen); und wenn ich begreiflicher Weise auch von der von Ihnen vertretenen theologischen Richtung ein Urtheil hören möchte, so würde ich es am Liebsten von Ihnen hören, wo ich das Vertrauen hege, daß dasselbe eine Sache der Überzeugung und nicht der Partei ist<sup>12</sup>. Vielleicht werden Sie auch finden, daß ich auch von Ihnen zu lernen mich bemüht habe. Wenigstens glaube ich, daß sich hier eher Berührungspunkte finden als sonst in Arbeiten, die vorzüglich der Anregung Ritschls ihre Entstehung verdanken<sup>13</sup>. Ich denke dabei namentlich an die äußerliche Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Glaube, deren äußerliche Gegenüberstellung ich gleichfalls überwunden zu haben meine, ohne freilich die Consequenzen ziehen zu müssen, die bei Ihrer Gesamtansicht daraus folgen. Es versteht sich übrigens von selbst, daß ich nicht meine durch die darüber ausgesprochenen Urtheile eine Widerlegung Ihrer philosophischen Lehre erbracht zu haben. Die philosophische Seite der Frage habe ich absichtlich zurückgestellt; mir liegt der Schwerpunkt in den hier gegebenen Auseinandersetzungen. Aber das führt über die Grenze eines Briefes hinaus.

Verzeihen Sie, daß ich als persönlich Unbekannter gewagt habe diese Bitte Ihnen vorzutragen und nehmen Sie im voraus für den Fall der Gewährung meinen besten Dank.

Hochachtungsvoll und ehrerbietig

Dr. Julius Kaftan

Florenz, 8 April 1881

*Hochgeehrter Herr College!*

Soeben empfangen ich unter den mir hierher nachgeschickten Briefen Ihr freundliches Schreiben vom 28 März. Ich beeile mich, Ihnen dafür zu danken und um Entschuldigung zu bitten, daß ich mich in meinem Brief sehr ungeschickt ausgedrückt habe. Es versteht sich von selbst, daß die Bitte um

eine Besprechung im «Literarischen Centralblatt» nur als begleitend gemeint war; ich bitte sehr, daß Sie unabhängig davon das Buch behalten wollen. Die Gründe, die Sie eine Besprechung ablehnen lassen, weiß ich ganz zu würdigen, wenn es mir auch leid thut, nun kein ausführlicheres Urtheil von Ihnen zu hören.

Es hat mich sehr interessirt, aus Ihrem Brief zu erfahren, daß wir in nächster Zeit eine größere religionsphilosophische Arbeit von Ihnen erwarten dürfen<sup>14</sup>. Namentlich bin ich meines Theils auf die Auseinandersetzung mit Ritschl<sup>15</sup> sehr gespannt. Nach einer Andeutung Ihres Briefes halten Sie eine Seite seiner Theologie für ziemlich werthlos, von der ich nicht leugnen kann, daß sie auch auf mich anziehend gewirkt hat. Und wenn auch in einem vielleicht nicht unwesentlich anderen philosophischen Zusammenhang erscheint mir der Grundgedanke derselben nach wie vor als eine einleuchtende Wahrheit, der jeder irgendwie gerecht werden muß. Um so mehr wird es für mich belehrend sein, wenn Sie ihn ins Verhör nehmen und ihm nichts ersparen<sup>16</sup>.

Entschuldigen Sie diese flüchtigen Zeilen mit der Lage der Reisenden. Es würde mich sehr freuen, wenn ich Gelegenheit fände, Ihre persönliche Bekanntschaft zu machen.

Ihr ehrerbietig ergebener

Dr. Julius Kaftan

Basel, 26 Juli 1881

*Hochgeehrter Herr College!*

Für Ihren freundlichen Brief spreche ich Ihnen meinen ergebensten Dank aus. Es versteht sich von selbst, daß ich nun auf Ihre Besprechung meines Buches wie dann namentlich auf das in Aussicht gestellte Buch sehr gespannt bin. Denn wenn ich auch aus Ihrem Brief entnehmen kann, wie Sie meiner Schrift ihren Ort anweisen, und was etwa der allgemeine Gedanke Ihrer Einwendungen sein wird, so bin ich doch sehr begierig, dieselben im einzelnen zu hören<sup>17</sup>.

Rein verständig überlegt muß ich es für sehr wahrscheinlich halten, daß ich in der Betonung und Durchführung des Einen Gesichtspunctes des guten zu viel gethan habe. Zunächst bin ich aber noch der Meinung, daß die von mir an die Spitze gestellte Idee<sup>18</sup> auch objectiv die oberste und leitende ist, daß daher die Ableitung aller einzelnen Sätze aus derselben einen sachlichen Zusammenhang aufdeckt. Auch wenn ich mich jetzt darauf rüste, in Ergänzung der ersten Arbeit von der Wahrheit des Christenthums<sup>19</sup> zu handeln, glaube ich da jenem Gesichtspunct eine große Bedeutung einräumen zu sollen. Indessen ist es mir gerade im Interesse dieser weiteren Arbeit *sehr* erwünscht, daß Sie in Ihrem Buch auf die von mir geltend gemachten Gedanken Rücksicht nehmen wollen. Ich werde jedenfalls den Gewinn davon haben, daß ich zu einer scharfen Prüfung der Ideen, die mich jetzt hauptsächlich beschäftigen, genöthigt werde; noch tanzen sie auch ziemlich bunt im Kopf herum, und ich erhoffe von Ihrem Buch Beihülfe für den heilsamen Niederschlag derselben.

Weniger gern höre ich, daß mein Buch manchen Lesern undurchsichtig erscheint. Aber vielleicht darf ich mich etwas damit trösten, daß eben nichts verwirrender ist, als bekannte Dinge unter einem andern allgemeinsten Gesichtspunct betrachten zu sollen als demjenigen, an den und dessen Abwandlungen man gewöhnt ist. Leider habe ich auch keinen Freund bei der Hand gehabt, dem ich die Correcturbogen hätte mittheilen können, und da entgeht wohl ein Anfänger schwer der Gefahr, manches bei seinen Voraussetzungen für leicht verständlich zu halten, dem ein anderer, der diese Voraussetzungen nicht theilt oder nicht kennt, nur schwer einen Sinn abzugewinnen vermag.

Unser Semester hier hat für die Mehrzahl bereits ein Ende gefunden. Wir schließen officiell Ende Juli, und die große Hitze hat auf die Zuhörerschaft einen zerschmelzenden Einfluß ausgeübt. Da haben die meisten Docenten vorigen Samstag geschlossen. Ich gedenke Mitte dieser Woche meine Ferienreise anzutreten. Dieselbe führt mich regelmäßig in die Heimath meiner Frau (bei Leipzig) und in meine eigene Heimath nach Schleswig; da wir, leider, nicht ans Haus gebunden sind, pflegen wir dieselbe über die ganzen Ferien bis Mitte October auszudehnen. Und wenn es auch recht unbequem ist, so mit dem nothwendigsten Arbeitsapparat das deutsche Land kreuz und quer zu durchwandern, so muß es eben doch sein, weil Eltern und Geschwister das als ihren Theil des Jahres beanspruchen. Es thut mir aber sehr leid, daß ich dadurch um die Gelegenheit komme, Ihre persönliche Bekanntschaft machen zu dürfen. Hoffentlich bietet sich später noch eine andere Gelegenheit dazu dar. Vielleicht darf ich noch sagen, daß ich Herrmann<sup>20</sup> zwar nicht persönlich kenne, daß ich aber indirect über seine Person und Gesinnung immer nur gutes gehört habe. Er hat eben eine scharfe Zunge und unterliegt daher doppelt der Gefahr, die jedem Anfangs so nahe liegt, die Freude einer festen Überzeugung in der Polemik auf eine nicht immer angenehme Weise kund zu geben. — Die «Erinnerungen»<sup>21</sup> in den «Zeitstimmen» habe ich mit großem Interesse gelesen und werde für ein Exemplar derselben sehr dankbar sein. Mit nochmaligem Dank für Ihre Freundlichkeit und ehrerbietigem Gruß bin ich

Ihr ganz ergebener J. Kaftan

Vor Absendung des Briefes erhalte ich die betr. Nummern der «Zeitstimmen» und danke bestens dafür.

Berlin, 23 Nov. 1884

*Hochgeehrter Herr College!*

Erlauben Sie mir Ihnen heute vorläufig meinen ergebensten Dank für die Zusendung Ihres neuen Buches<sup>22</sup> auszusprechen. Sie werden nicht daran zweifeln, daß dasselbe für mich von dem allergrößten Interesse ist, und daß ich sofort, soweit es mir meine Zeit erlaubte, darin zu naschen begonnen habe. Dasselbe eingehend durcharbeiten finde ich während des Semesters die Zeit nicht, sondern muß es auf die Osterferien verschieben, da ich mit einer neuen Vorlesung (über Symbolik) vollauf beschäftigt bin. In den Ferien hoffe ich aber eine echte Ferienarbeit daran zu haben, eine solche,



in der Arbeit und Genuß mit einander verbunden sind. Nach Verabredung mit Harnack<sup>23</sup> werde ich das Buch dann auch in der «Theologischen Literaturzeitung» besprechen<sup>24</sup> und dadurch zugleich dem von Ihrem Herr Verleger<sup>25</sup> ausgesprochenen Wunsch genügen. Für jetzt beschränke ich mich darauf, Ihnen nochmals meinen Dank auszusprechen, und verbleibe mit der Versicherung vollkommenster Hochachtung und ehrerbietigem Gruß

Ihr ganz ergebener Dr. Julius Kaftan

### III

#### *Das theologische Gespräch*

So wenig es zu einer persönlichen Begegnung zwischen Kaftan und Biedermann gekommen ist, so wenig ist es zu einer wirklichen theologischen Auseinandersetzung gekommen in dem Sinne nämlich, daß sich die beiden hätten wirklich verstehen können. Biedermann hat nicht mehr zu Kaftans «Abrechnung» in der «Theologischen Literaturzeitung» Stellung nehmen können, da er bei deren Veröffentlichung nicht mehr unter den Lebenden weilte. Das Gespräch, kaum begonnen, brach allzufrüh ab.

Das theologische Verhältnis der beiden zueinander ist, so weit ich sehe, nie behandelt worden. Es gründlich zu verarbeiten, geht über den Rahmen dieser kleinen historisch-biographischen Skizze. Ich kann mit meinen Anmerkungen lediglich die Richtung anvisieren und hier nur abschließend bemerken, daß die ganze Kontroverse, theologiegeschichtlich gesehen, die Kontroverse ist zwischen den Ritschlianern einerseits und den Spekulativen andererseits. Obwohl 80 Jahre seither vergangen sind, hat sie an theologischer Wichtigkeit nichts verloren, da sie, wie Fritz Buri vor kurzem sie bezeichnet hat, «die Grundproblematik aller Theologie»<sup>26</sup> ist. Es geht in dieser ganzen Kontroverse mit aller Deutlichkeit um die Subjekt-Objekt-Problematik bzw. um den Versuch eines «darüber hinaus».

#### **Anmerkungen**

<sup>1</sup> Die Briefe Kaftans haben ihren Standort im Nachlaß Biedermann unter dem Zeichen B II 280—283. Herr Dr. Max Burckhardt, Konservator der Handschriften, hat sie mir freundlicherweise überlassen und zur Veröffentlichung freigegeben.

<sup>2</sup> Für das Biographische sind wir allein angewiesen auf: «Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen» (Hg. Erich Stange), Leipzig, 1928, S. 201—231, mit Bild und Bibliographie in Auswahl. Ernst Staehelin hat in: «Professoren der Universität Basel aus fünf Jahrhunderten», Basel, 1960, eine kurze Würdigung gegeben, S. 236 (mit Bild). Reiches Material ist zu erwarten von dem bei Chr. Kaiser, München, in Aussicht gestellten Band: «Kirche, Recht und Theologie in 4 Jahrzehnten» (Briefwechsel Julius und Theodor Kaftan). Hg. von W. Göbell. Siehe dazu: «Theol. Lit. Ztg.» 81, 1956, 357—360.

<sup>3</sup> Kaftan hat im Laufe seines Basler Aufenthaltes den Wohnsitz mehrfach gewechselt. (Freundl. Mitteilung von Dr. Aug. Burckhardt, Adjunkt des Staatsarchivs Basel-Stadt.)

<sup>4</sup> Selbstdarstellung S. 210.

<sup>5</sup> Auszug aus dem vollständigen Vorlesungsverzeichnis Kaftans, welches mir Hr. Dr. M. Hagmann von der Univ.-Bibl. Basel in freundlicher Weise zugestellt hat.

<sup>5a</sup> Zur Biographie B.s sind wir bis heute angewiesen auf die beiden Abhandlungen: «Aus dem Leben meines Vaters» («Zürcher Taschenbuch», 1884) und «Erinnerungen» («Zeitstimmen aus der ref. Kirche der Schweiz», neue Folge, 4. Jahrg., 1884). Beide sind erschienen im Sammelband: «Ausgewählte Vorträge und Aufsätze», Berlin, 1885 (mit Bild). Der Herausgeber, J. Kradolfer, hat darin auf den S. 1—57 eine biographische Einleitung geschrieben. Der aufschlußreiche Briefwechsel ist, mit ganz wenigen Ausnahmen, weder veröffentlicht noch verwertet worden. Einen unvollständigen Einblick bietet Paul Burekhardt: «Aus der Korrespondenz von A. E. Biedermann» in: «Aus fünf Jahrhunderten Schweizerischer Kirchengeschichte» (Wernle-Festschrift), Basel, 1932, S. 317—358. Dieser Briefnachlaß wird z. Z. vom Schreibenden zur Publikation bearbeitet.

<sup>6</sup> Das Tagebuch, welches meinen Angaben zugrunde liegt, befindet sich ebenfalls im B.-Nachlaß in Basel.

<sup>7</sup> Siehe weiter oben unter Abschnitt I.

<sup>8</sup> Das «Literarische Centralblatt für Deutschland» wurde bei Ed. Avenarius in Leipzig herausgegeben und von Friedrich Zarncke (1825—91) seit 1. Oktober 1850 herausgegeben. B. war während längerer Zeit regelmäßiger Mitarbeiter. Zeugnis davon legen 10 Briefe B.s an Zarncke ab, aus den Jahren 1867—74, welche sich im Besitz der Univ.-Bibl. Leipzig befinden. Eine Besprechung von Kaftans Buch ist in der Folge weder von B. noch einem andern Mitarbeiter erfolgt.

<sup>9</sup> Den «Gegensatz» hat K. erstmals in seiner Basler Antrittsrede vom 6. November 1873 formuliert. Wohl rühmt er dabei (S. 11) B.s «Dogmatik» als «durch ihre Präcision und Consequenz die hervorragendste dogmatische Leistung aus dem Lager der sogenannten modernen Theologie», faßt dann aber seine Kritik, im Blick auf die Verhältnisbestimmung des Sittlichen zur Religion folgendermaßen zusammen: S. 20: «Weil Biedermann das Verhältnis des Sittlichen und Religiösen zu einander nicht so faßt wie es das Christentum verlangt, weil er das Sittliche zu einem Moment in der Religion macht und dadurch die Religion selbst ihres sittlichen Charakters entkleidet, darum kann er die Frage nach der Beschaffenheit des objektiven Momentes in der Religion für eine wissenschaftliche erklären, während sie in der That eine religiöse, eine sittliche ist im eminentesten Sinn des Wortes.» K. sagt am Schlusse seiner Ausführungen (S. 22): «daß das Urtheil über das objective Moment des Christenthums, ob es das primäre sei und ob es in der Weise objective Wirklichkeit habe, wie es das Evangelium verkündigt, daß dies Urtheil die Weltanschauung scheidet, die christliche Weltanschauung und die sogenannte moderne.» Klarer konnte er seinen Gegensatz nicht mehr formulieren! Explizite hat K. seinen Gegensatz dann erst wieder in seinem «Wesen der christlichen Religion», welches K. dem Brief beilegte, formuliert und tiefer gefaßt.

<sup>10</sup> Christliche Dogmatik, Zürich, 1869.

<sup>11</sup> B. hat, abgesehen vom «Literarischen Centralblatt», hauptsächlich ausführliche Rezensionen und Auseinandersetzungen mit Pfeleiderer, Rothe, Lipsius, Ed. von Hartmann u. a. veröffentlicht in: «Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland», Herausg. von Julius Websky (1850—1922), erschienen von 1855—1896. Websky war Herausg. von 1876—1896. Man vergleiche hiezu die 15 Briefe an B. (1875—1883) im Nachlaß von B. B. hat aber auch noch für andere Zeitschriften rezensiert.

<sup>12</sup> Diese Auffassung K.s stimmt überein mit dem allgemeinen Urteil, welches B. schon zu Lebzeiten und dann vor allem nach seinem Tod, gerade von seinen Gegnern, immer wieder abgegeben worden ist. Es ließen sich dazu viele Belege beibringen.

<sup>13</sup> Die Stellung K.s zu A. Ritschl schwankt in der Beurteilung der einschlägigen Lit. Ich kann hier nur auf folgende Werke verweisen: Kurt Leese: «Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie», Leipzig, 1912, und Werner Elert: «Der Kampf um das Christentum», München, 1921. Weiter Lit. bei E. H. Bälz in RGG, 3. Aufl., Bd. III, Sp. 1087/88 (Artikel Jul. Kaftan). Wertvoll für unsern Zusammenhang ist Ritschls Besprechung des «Wesens der christl. Religion» in «Theologische Literaturzeitung», 1881, Sp. 306—12. Ritschl findet keine wesentlichen Gegensätze!

<sup>14</sup> B. hatte lange Jahre den Plan, eine selbständige religionsphilosophische Arbeit zu schreiben, in welcher er vor allem seine erkenntnistheoretischen Grundlagen darlegen wollte. Die Notwendigkeit, eine 2. Auflage der «Dogmatik» herauszugeben, hat dann diese Arbeit sich verdichten lassen in einem 1. Band «Christliche Dogmatik» (der prinzipielle Teil), Berlin, 1884.

<sup>15</sup> B. hat sich gründlich mit Ritschl (im selben Abschnitt auch mit Kaftan) auseinandergesetzt im oben erwähnten 1. Band der 2. Auflage seiner «Dogmatik» auf den S. 231—243.

<sup>16</sup> Dabei handelt es sich darum, daß Ritschl ein religiöses und ein philosophisches Erkennen zunächst scheidet in einer je verschiedenen, gleich gewichtigen Bedeutung. Dann aber wird der Blick aufs gleiche Ganze der Welt dem philosophischen Erkennen ab- und allein dem religiösen Erkennen zugewiesen.

<sup>17</sup> B. ist auf K. in der zweiten Aufl. seiner «Dogmatik», abgesehen von der obigen Stelle, mehrfach eingegangen. K. hat dann seinerseits B.s Einwände, teilweise sehr kritisch und pointiert, aufgenommen in der zweiten Aufl. seines «Wesens des christlichen Glaubens» von 1888.

<sup>18</sup> Dabei handelt es sich um K.s These, welche er später in seiner «Dogmatik», 1. Aufl., Freiburg i. Br., 1897, so formuliert: «Die Religion ist eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes» (S. 12).

<sup>19</sup> «Die Wahrheit der christlichen Religion», Basel, 1888. K. geht in diesem Werk auf B. nicht mehr wesentlich ein. Vor allem greift er dort B.s Satz an «daß das logische Sein die Substanz des Geistes» sei (B.s «Dogmatik» I, S. 148) und wirft B. Pantheismus vor.

<sup>20</sup> Wilhelm Herrmann (1846—1922).

<sup>21</sup> S. Anm. 5.

<sup>22</sup> Gemeint ist der 1. Band der 2. Aufl. der «Dogmatik», siehe oben, Anm. 14.

<sup>23</sup> Adolf von Harnack (1851—1930).

<sup>24</sup> «Theologische Literaturzeitung», 1885, Nr. 9 Sp. 213—217, Nr. 10 Sp. 230—235. In dieser eingehenden Auseinandersetzung K.s mit B. zeigt sich der ganze Graben zweier Welten, der Kant-Ritschl-Schule und der durch Hegel geformten spekulativen Theologie des «reinen Realismus» B.s.

<sup>25</sup> Georg Ernst Reimer, Berlin (1804—85).

<sup>26</sup> Fritz Buri: «Über Orthodoxie und Liberalismus hinaus» (Theolog. Zeitschrift», Basel, 1960), S 36 ff.



## Kirche und 5-Tage-Woche

Von Max Huber, Zürich

*Einleitung:* Die Entwicklung auf die 5-Tage-Woche hin.

Die 5-Tage-Woche ist eine Teilerscheinung der Arbeitszeitverkürzung, die in akuter Weise vor rund 150 Jahren einsetzte und sich noch heute in einer äußerst dynamischen Entwicklung befindet. Einer ihrer Pioniere war der englische Unternehmer Robert Owen, der die Arbeitszeit seiner Unternehmen im Jahre 1810 von 17 auf 10 Stunden im Tag verkürzte, mit der Begründung, 10 Stunden seien die längste Periode physischer Anstrengung, die der Mensch durchschnittlich ertragen könne, um gesund, intelligent, tugendhaft und glücklich zu sein.

In der Schweiz wurde erst 5 Jahre später ein Gesetz zum Schutz der Jugendlichen erlassen. Am 7. November 1815 gab der Kanton Zürich eine Verordnung heraus, in der vorgeschrieben wurde, daß Kinder nicht vor dem 9. Altersjahr in den Fabriken beschäftigt werden dürfen. Die Arbeitszeit der Jugendlichen zwischen 9 und 15 Jahren wurde auf 12 bis 14 Stunden pro Tag beschränkt.

Das erste Arbeiterschutzgesetz für Erwachsene wurde 1846 vom Kanton Glarus aufgestellt. Es beschränkte die tägliche Arbeitsdauer auf 15 Stunden. 1859 folgte der Kanton Zürich mit einem Gesetz, das die Arbeitszeit für Jugendliche zwischen 13 und 16 Jahren auf 13 Stunden reduzierte. Gottfried Keller schrieb damals: «Der denkende und menschenfreundliche Staat sieht 50 Jahre weiter und erblickt ein verkümmertes Geschlecht überall, wo rädertreibende Wasser laufen, welches ihm weder taugliche Verteidiger noch unabhängige Bürger mehr liefert.»

Im Zusammenhang mit der Totalrevision der Bundesverfassung nahmen die Eidgenossen am 21. Oktober 1877 mit 181 204 Ja, gegen 170 857 Nein das Fabrikgesetz an, mit dem die tägliche Arbeitszeit auf höchstens 11 Stunden festgelegt wurde.

Die 11-Stunden-Grenze wurde zuerst von der schweizerischen Maschinenindustrie unterboten, die 1891 den 10-Stunden-Tag einführte.

30 Jahre später konnte die Revision des Fabrikgesetzes von den eidgenössischen Räten genehmigt werden. Die 48-Stunden-Woche wurde ab Neujahr 1920 in den Betrieben, die dem eidgenössischen Fabrikgesetz unterstellt waren, verwirklicht.

Mit der 48-Stunden-Woche war jedoch kein Schlußstrich hinter diese Entwicklung gezogen. Sie wurde sehr schnell zu einer Übergangslösung. Neue Regelungen wurden aber bis heute nicht mehr durch den schweizerischen Gesetzgeber, sondern nach Möglichkeit durch Gesamtarbeitsverträge festgelegt. Eine Untersuchung des schweizerischen Gewerkschaftsbundes ergab, daß im Frühjahr 1958 bereits mehr als 200 gesamtarbeitsvertragliche Vereinbarungen für 17 600 Betriebe und rund 527 000 Arbeitnehmer bestanden, die eine kürzere Arbeitszeit als die 48-Stunden-Woche vorsehen.

Nächstes Ziel wurde die 44-Stunden-Woche. Stufenweise soll die Arbeitszeit jeweils in Abständen eines Jahres um je eine weitere Wochenstunde

verkürzt werden, indem für jede Stunde innerhalb eines Monates, um welche die wöchentliche Arbeitszeit gekürzt wird, ein Samstag arbeitsfrei wird. Die Tendenz zur 5-Tage-Woche ist eindeutig vorhanden, und es wird nur eine Frage der Zeit sein, bis weitere Zweige unserer Wirtschaft den vollen Anschluß an die 5-Tage-Woche, wie sie z. B. in der chemischen Industrie und im grafischen Gewerbe eingeführt ist, ganz hergestellt haben werden.

Selbstverständlich zeichnet sich diese Tendenz nicht nur in der Schweiz, sondern in allen Erdteilen ab. Im letzten Frühling befaßte sich eine internationale Konferenz mit der 5-Tage-Woche. In Frankreich, Australien und Indonesien ist die 40-Stunden-Woche gesetzlich geregelt; ebenso in Neuseeland und mit einigen Modifizierungen in Kanada und in den USA, wo in den letzten Jahren die 35-Stunden-Woche die Norm für beinahe alle organisierten Arbeitnehmer in der Damenbekleidungsindustrie und eine Arbeitswoche von  $37\frac{1}{2}$  Stunden oder  $36\frac{1}{2}$  Stunden die Regel für die Arbeitnehmer im grafischen Gewerbe geworden ist.

### *1. Theologische Probleme*

Die theologische Kernfrage, die sich uns mit der 5-Tage-Woche stellt, betrifft das 4. Gebot, das in einem ununterbrochenen Siebnerrhythmus auf je sechs Tage Arbeit einen Ruhetag gebietet. Die 7-Tage-Woche bleibt zwar auch in der sogenannten 5-Tage-Woche unangefochten bestehen, und ebenso wird der 7. Tag als kirchlicher Feiertag wenigstens vorläufig nicht angetastet. Aber anstelle der 6 gebotenen Arbeitstage treten in der 5-Tage-Woche nur noch deren 5, so daß jedenfalls ganz eindeutig der eine Teil des 4. Gebotes seine Gültigkeit verloren hat. Daran kann die mögliche Einwendung nichts ändern, der 6. Tag könne ja auch als Arbeitstag, z. B. als freiwilliger Arbeitstag betrachtet und mit Freizeitbeschäftigung oder gar mit einem zweiten Beruf ausgefüllt werden. Die 5-Tage-Woche nämlich ist kein Spaß. Sie stellt nicht selten so hohe Anforderungen, daß eben der 6. Tag zur Ruhe und Erholung bitter notwendig wird. Wir haben jedenfalls von der Kirche aus keinen Anlaß, der theologischen Besinnung auszuweichen mit dem Hinweis auf die mögliche Arbeit am 6. Tag in einer 5-Tage-Woche. Was immer die Menschen am 6. Tag tun, sind sie heute eindeutig vor die Frage gestellt, ob sie vom 4. Gebot aus in einer 5-Tage-Woche dazu verpflichtet sind, auch am 6. Tag zu arbeiten oder ob sie nur mit einem schlechten Gewissen am 6. Tag alle Arbeit ruhen lassen dürfen.

Von der gleitenden Arbeitswoche her wird nicht nur ein Teil, sondern das ganze 4. Gebot in Frage gestellt. Denn die gleitende Arbeitswoche hebt die Zeit gemeinsamen Feierns und gemeinsamen Arbeitens auf. Der stabile Rhythmus wird durch einen gleitenden und die Gemeinsamkeit des Arbeitens und Feierns durch eine Parzellierung der Gemeinschaft zuhanden eines Schichtenbetriebes und Schichtenfeierns ersetzt. Im Vergleich zu dieser revolutionierenden Neuerung, die jederzeit auch den Siebnerrhythmus aufheben könnte, wirkt die 5-Tage-Woche geradezu harmlos. Und doch stellt uns die 5-Tage-Woche — und wer weiß, ob und wie lange es bei der 5-Tage-Woche sein Bewenden haben wird im Flusse der Arbeitszeitverkür-

zung — vor eine theologische Entscheidung, der wir nicht ausweichen können: *Darf das 4. Gebot teilweise oder ganz modifiziert werden?*

Ich glaube, daß der Diskussion mehr gedient ist, wenn wir nicht nur Fragen aufwerfen und sie von beiden Seiten nach dem System des Pro et contra beleuchten, sondern Thesen aufstellen und sie mitsamt ihrer Begründung der Diskussion übergeben. Deshalb beantworte ich die eben gestellte Frage dahin, eine Modifizierung des 4. Gebotes im Sinne einer Anpassung an die tatsächlichen Verhältnisse lasse sich theologisch rechtfertigen.

Zur Begründung dieser These dürfen wir wohl fundamentalistische Einwände mitsamt allen anverwandten Anhängern einer Verbalinspiration übergehen. Wir setzen also nicht auf den Buchstaben, sondern auf den Geist. Das 4. Gebot betrifft weder eine natürliche Ordnung, noch kündet es eine Offenbarung mit dem Anspruch, ewig gültige, von aller menschlichen Veränderung unbetroffene Wahrheit zu sein. Es greift vielmehr ordnend in den sozialen und kirchlichen Bereich ein. Als gesetzte, positive Ordnung darf es selbstverständlich nicht zum Spielball menschlicher Willkür werden. Es hat denn auch in rund 3000 Jahren seine Kraft und Lebensfähigkeit bewiesen. Das will aber anderseits nicht heißen, daß es für ewig einer Modifizierung enthoben sei. Das 4. Gebot gilt so lange, als es die ihm zugewiesene Aufgabe sinnvoll und sinngemäß erfüllt. Wenn der Mensch nicht um des Sabbates willen, sondern der Sabbat um des Menschen willen geschaffen wurde, so wird der Ruhetag und mit ihm das 4. Gebot von Jesus eindeutig mit der menschlichen Situation in Zusammenhang gebracht. Nicht der Ruhetag und seine Heiligung und nicht die Arbeit als solche und in ihrem Wechsel mit dem Sonntag stehen hier zur Diskussion, sondern das Zahlenverhältnis 6 : 1. Und dieses Zahlenverhältnis muß dann einer Revision unterzogen werden, wenn es die Menschen unter dem Zwang der Verhältnisse daran hindert, den Sinn des 4. Gebotes zu erfüllen. Dann ist der Augenblick gekommen, wo wir sagen dürfen, der Mensch ist nicht um des 4. Gebotes willen, sondern das 4. Gebot um des Menschen willen geschaffen. Ich bin überzeugt, daß ein in der 5-Tage-Woche eingespannter Mensch am 6. Tag die Arbeit ganz ruhen lassen kann, ohne deswegen ein schlechtes Gewissen haben zu müssen, weil er nur gegen den Buchstaben, nicht aber gegen den Geist verstößt.

Es fällt mir persönlich sehr schwer, an dem Zahlenverhältnis 6 : 1 auch nur die Spur einer Änderung vorzunehmen. Mir ist der Dekalog, wie vielen unter Ihnen, zu sehr auf eherne Tafeln geschrieben! Ich bin weit mehr, als meine Ausführungen den Anschein erwecken könnten, in der Vorstellung befangen, daß am Dekalog kein Jota geändert werden könnte, ohne nicht gleich befürchten zu müssen, mit dem Ausbrechen eines Steines falle der ganze Bau zusammen. Es ist dies vielleicht ein nicht ganz unnötiger Fingerzeig für die Theologie, behutsam vorzugehen und über der theologischen Redlichkeit die psychologischen Rückwirkungen nicht zu vergessen.

Und doch, auch der Sinn des Dekaloges kann nur im Geist des Neuen Testaments seine Erfüllung finden. Es ist dabei durchaus nicht so, daß wir dem Alten Testament auf der ganzen Linie Gewalt antun müßten. Im Gegenteil. Das Alte Testament leistet uns sogar nicht unwesentliche Hilfe, sobald wir uns näher mit dem Text befassen. Bekanntlich sind die beiden klassischen Stellen im 2. und 5. Buch Mose zu finden. Während die Ein-



schärfung des Gebotes an beiden Orten beinahe gleichlautend tönt, weichen die Begründungen wesentlich voneinander ab. «Denn in 6 Tagen hat Jahve Himmel und Erde gemacht, und das Meer und alles, was in ihnen ist, und er ruhte am 7. Tage; darum segnete Jahve den Sabbattag und heiligte ihn.» So heißt es in Exodus 20, 11. Diese Begründung beruht auf einer Vorstellung, die wir heute nicht mehr aufrechterhalten können. Für das Festhalten an einer 6-Tage-Arbeitswoche könnten wir uns heute keinesfalls mehr auf den biblischen Schöpfungsbericht berufen.

Im Deuteronomium vernehmen wir in der Begründung nichts von Jahves 6-Tage-Werk. Dt. 5, 14 f., lesen wir: «... auf daß dein Sklave ruhen könne wie du. Und sei dessen eingedenk, daß du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten und daß Jahve, dein Gott, dich von dort herausgeführt hat mit starker Hand und ausgestrecktem Arme. Darum hat dir Jahve, dein Gott, geboten, den Ruhetag zu halten.»

Der Gegensatz zur priesterlich-theologischen Begründung, die sich auf das 6-Tage-Werk Gottes abstützt, ist im Dt. nicht so groß, wie es auf den ersten Blick aussieht. Denn auch hier wird mit aller Schärfe betont, daß Gott den Sabbat geboten habe. Nur wird hier Gottes Gebot nicht auf das eigene Tun Gottes, sondern auf die Verantwortung gegenüber denen, die arbeiten müssen, zurückgeführt. Und in eben dieser Verantwortung gegenüber dem Arbeitssklaven sei nicht zuletzt der Grund für Gottes Eingreifen in Ägypten zu sehen. Ein solcher Zusammenhang des 4. Gebotes mit der sozialen Verantwortung erleichtert die theologische Besinnung über die Möglichkeiten einer Modifizierung dieses Gebotes beim heutigen Stand der Dinge im Wirtschaftsleben wesentlich.

Ich bin mir durchaus bewußt, daß sich in diesen Hinweisen die Arbeit von der Bibel her noch lange nicht erschöpft. Es geht mir lediglich darum, zu zeigen, daß die Aufnahme einer solchen Arbeit nicht zum voraus als hoffnungslos bezeichnet werden müßte. Daß die Begründungen erst später dem Sabbat auf den Weg mitgegeben wurden und daß der Sabbat in seinem Ursprung im dunkeln liegt, ja sehr wahrscheinlich von den Stämmen Israels aus andern Völkern übernommen wurde, fällt weniger ins Gewicht, denn in einer theologischen Besinnung gibt nicht die historische Genesis, sondern die Verankerung im und durch den in der Bibel bezeugten Glauben den Ausschlag.

Dem Gedanken einer Modifizierung des 4. Gebotes mag es zugute kommen, daß sich auch andere Gebote schon gewisse Veränderungen gefallen lassen mußten. Seit Konstantins Zeiten hat sich die Kirche z. B. immer wieder Ausnahmen für die Geltung des 6. Gebotes erlaubt. Im 13. Jahrhundert zählt Thomas von Aquin als Grundbedingung eines erlaubten Krieges drei Forderungen auf, die bis heute unverändert geblieben sind: legitime Obrigkeit, gerechte Sache und gute Absicht. Auch Luther hat der legitimen Obrigkeit das Töten nicht verboten, und Zwingli ist tapfer kämpfend mit der Waffe in der Hand gestorben. Nicht daß ich die Analogie als zwingend ausgeben möchte, aber die Absolutheit des Buchstabens wurde hier doch auch von der menschlichen Ordnung her in Frage gestellt.

Streng genommen, wird auch bei uns das 4. Gebot schon lange nicht mehr in seinem Wortlaut gehalten. Ganz abgesehen von der Verschiebung des Sabbats durch die Christen, sind im christlichen Kalender immer wieder

Feiertage — wie übrigens ja auch im Volke Israel — in die Wochentage eingesetzt worden. Und der freie Samstagnachmittag, der seit Jahrzehnten eine Selbstverständlichkeit war, reduziert das Gewicht der Entscheidung um die Hälfte, geht es doch in der 5-Tage-Woche nicht mehr um die Alternative 5 oder 6 Arbeitstage, sondern ob sich 5½ oder 5 Arbeitstage mit dem Gebot, sechs Tage sollst du arbeiten, vereinbaren lassen.

Wenn wir jetzt die beiden Seiten im 4. Gebot sozusagen voneinander getrennt behandelt haben, so heißt das nicht, daß wir ihre gemeinsamen Grundanliegen übersehen würden: den richtigen Wechsel von Arbeit und Ruhe, der erst zu richtiger Arbeit und echter Ruhe befähigt. Hier liegt eine Wurzel vieler Übel im modernen Leben. Daß der Mensch aus dem gesunden Rhythmus geraten ist, wissen wir alle und bereitet weitherum tiefe Sorgen. Nur steht hier dieses allgemeine Problem nicht zur Diskussion, weil wir ganz konkret gefragt sind, ob das Zahlenverhältnis 6 : 1, wie es im 4. Gebot niedergelegt ist, grundsätzlich einer Änderung unterworfen werden dürfe oder nicht.

## *II. Kirchliche Probleme*

Selbstverständlich bedeutet eine getrennte Behandlung der verschiedenen Problemkreise unter verschiedenen Titeln nicht eine Aufhebung ihrer innern Verbundenheit. Nicht im Sinne einer Trennung, sondern nur im Hinblick auf eine gewisse Verschiebung der Gewichte und zum Zwecke einer klareren Übersicht will die hier vorgenommene Aufgliederung verstanden sein.

### *1. Der Sonntag*

Wie immer das 4. Gebot den heutigen Verhältnissen angepaßt werden mag, so darf doch nicht an dem einen, gesetzlich geschützten, allgemeinen Ruhe- und Feiertag gerüttelt werden. Wir dürfen unter keinen Umständen preisgeben, was unsere Väter so schwer erkämpft haben. Sonntag ist nur, wenn öffentlich jene Ruhe herrscht, die den Tag als Ruhetag der Gemeinschaft in Erscheinung treten läßt. Hier geht es nicht um den Buchstaben, sondern um die Sache. Geben wir den Sonntag preis, verfallen wir einer Gesetzlosigkeit, die zur Zuchtlosigkeit verführt. Eine Modifizierung des 4. Gebotes kann nicht die Auflösung der Ordnung, sondern die zu suchende Form des Gebotes bedeuten, die eine neue Ordnung schafft, und zwar eine Ordnung, in der zugleich die Freiheit des Geistes gewahrt wird, ohne daß die konkrete Verwirklichung des Gebotes im mindesten geschmälert wird. Soweit die Sonntagsheiligung zur Lebensordnung der Kirche gehört, gilt das Wort Martin Kählers: «Die Lebensordnung ist dazu da, daß man zu ihr zurückkehrt.»

Die rechtlichen Grundlagen zur öffentlichen Sonntagsruhe erfreuen sich noch keineswegs eines patriarchalischen Alters. In der ersten Reichsverfassung von 1871 sorgte Bismarck noch kaum für einen Sonntagsschutz. Erst durch den Art. 139 in der Weimarer Verfassung vom 11. August 1919 wurde der Sonntag rechtlich geschützt. Wir wissen aus der Kirchengeschichte, daß Kaiser Konstantin am 7. März 321 das erste staatliche Sonn-

tagsgesetz erließ. Aber nachher hören wir wenig mehr über das Mühen der Kirche um ihren Sonntag. Und doch ging es unentwegt weiter. Zeugen dafür sind aus der Reformationszeit eine Fülle von Abhandlungen, Verhandlungsprotokolle von Synoden und Examinatorenkonvent, Briefe von Bürgern, Predigten und Mandate. Im 19. Jahrhundert bildeten sich Vereine; z. B. 1866 die Schweiz. Gesellschaft für Sonntagsfeier. 1876 und 1880 fanden internationale Kongresse für Beobachtung der Sonntagsruhe statt. Eines der ersten Gesetze, das den arbeitsfreien Sonntag statuierte, war das schweizerische Fabrikgesetz von 1877. Die Unternehmer gaben ihre Opposition gegen den arbeitsfreien Sonntag damals erst auf, als sie überzeugt waren, daß der arbeitsfreie Sonntag nicht etwa eine Verminderung der Produktion, sondern im Gegenteil eine Steigerung der Arbeitsleistung der Arbeitnehmer mit sich brachte. In der Dissertation von Helene Stokar aus dem Jahre 1949 kann die Sonntagsgesetzgebung in der Schweiz bis zum eidgenössischen Ruhetagsgesetz von 1931 und im Kanton Zürich bis zum Ruhetagsgesetz von 1907 und dem Entwurf des Regierungsrates von 1947 verfolgt werden.

Allmählich schien sich im 20. Jahrhundert die Überzeugung durchzusetzen, daß der Sonntag zu den schutzwürdigen Gütern des Menschen gehöre. Nicht nur die Gewerkschaften, sondern auch die Arbeitgeber haben den arbeitsfreien Sonntag als ihr besonderes Anliegen verkündigt. Nun ist in der gleitenden Arbeitswoche dem Sonntag ein je länger, je mehr ernst zu nehmender Feind erwachsen.

Die Vollmechanisierung in Form der Automation wickelt nicht nur einzelne Arbeitsgänge, sondern ganze Ketten von Arbeitsphasen nach einem genau geplanten und gesteuerten System ab. Von der automatisierten Betriebsabteilung schreitet man weiter zur vollautomatischen Fabrik. In 15 bis 20 Jahren sollen etwa 12 bis 20 % der gewerblichen Fertigung automatisiert sein. Eine auf die Spitze getriebene Rationalisierung erträgt keinen Unterbruch mehr. Der Schichtenbetrieb sorgt dafür, daß die Maschinerie Tag und Nacht, werktags wie sonntags in Gang gehalten werden kann. Die gleitende Arbeitswoche zerstückelt den Sonntag auf die übrigen Wochentage, und der Sonntag wird zu einem freien Werktag. Wenn die Maschinen 168 Stunden voll durchdrehen, produzieren sie maximal und verkürzen die Arbeitszeit maximal, aber sie rauben trotz vermehrter Freizeit den Ruhetagen ihren Hauptsinn: öffentlich in Gemeinschaft mit andern Menschen ruhen, feiern und Gott verehren dürfen.

In Deutschland befaßt sich die Kirche seit Jahren mit dieser Entwicklung. Die evangelische Kirche im Rheinland stellte 1948 fest, die gleitende Arbeitswoche zerstöre die christliche Sonntagsfeier und mache eine Heiligung des Feiertages praktisch unmöglich, weil ein gemeinsamer Gottesdienst nicht mehr möglich sei. — Prof. Kraut vom Max-Planck-Institut in Dortmund schreibt in einem Gutachten vom 7. Januar 1955: «Wenn die kontinuierliche Arbeitswoche sich ausbreitet und dadurch ein größerer Teil der Familie von den ungleichen Rhythmen betroffen wird, muß die notwendige Folge eine weitere Entleerung des Sonntags und damit eine Beeinträchtigung seines ethischen Wertes sein.»

Wie bald und wie weit die gleitende Arbeitswoche in der Schweiz aktuell wird, weiß ich nicht. Nur meine ich, daß die Kirche bei aller Grundsätzlich-



keit und Entschiedenheit, mit der sie sich für den gemeinsamen, öffentlichen Ruhetag einzusetzen hat, darauf bedacht sein muß, nicht in eine isolierte Frontstellung gegenüber der Industrie abgedrängt zu werden. Ergäbe sich eine solche Situation, so wäre diese nicht viel fruchtbarer als ein resignierender Fatalismus, der nie im Ernst daran glaubt, daß von der Kirche aus die Entwicklung in Wirtschaft und Industrie irgendwo und irgendwie gesteuert werden könnte.

Wenn in der Denkschrift zur Frage der Sonntagsruhe und der Problematik der gleitenden Arbeitswoche, herausgegeben von der Arbeitsstelle für Betriebsseelsorge in Hattingen/Ruhr, der Satz steht: «Es gibt weder technische noch ökonomische Gründe, die die Einführung der gleitenden Arbeitswoche notwendig machen», so möchte ich davor warnen, eine solche These unbesuchen zu übernehmen. Vom Glauben getragene Überzeugung darf nie so starr werden, daß sie sich dem Gespräch mit dem Partner verschließt. Auch der *codex iuris canonici* vom 12. Mai 1917, der an Sonn- und kirchlichen Feiertagen *opera servilia* untersagt, sieht für Ausnahmefälle einen Dispens vor.

Nun würde es sich selbstverständlich in der gleitenden Arbeitswoche nicht um Ausnahmen handeln. Aber es schadet in diesem Zusammenhang nichts, wenn man sich einmal das Ausmaß der heutigen Ausnahmen vor Augen hält, bevor man ein absolutes Nein der Industrie entgegenhält. Sonntägliche Verkehrsleistungen sind bei öffentlichen und privaten Verkehrsträgern der Eisenbahn, Straßenbahn, Schiffen und ebenso im Nachrichtendienst, bei Telegraf, Telefon und bei der Post, vorhanden. Dabei dürfen wir das Fliegen mit seinem Boden-, Schalter-, Abfertigungs- und Pilotendienst nicht vergessen. Wir denken an die Versorgungsbetriebe für Strom, Gas, Wasser, Nahrungsmittel und Medikamente, an die Pflege- und Anstaltsbetriebe sowie entsprechende Stiftungen aller Art. Polizei und Unfallwagen mit den dazugehörenden Hilfsdiensten gehören ebenfalls am Sonntag auf Pikett. Noch haben wir die Vergnügungsindustrie nicht erwähnt, auch nicht die Tankstellen, Gastwirtschaften und Kioske, die Badeanstalten, Kinos, Radio- und Fernsehsendungen, Sportveranstaltungen usw. Wir nehmen diese Sonntagsarbeit meistens als selbstverständlich hin, weil sie sich im Laufe der Zeit so ergab, obwohl ihr Ausmaß weit über die Ausnahme von der Regel hinausgeht. Wir können sie zum Teil wenigstens damit rechtfertigen, daß sie zum normalen Lebensablauf unbedingt notwendig sei und darüber hinaus den Mitmenschen helfen, die Möglichkeiten eines Sonntags auszunützen. Mit einer solchen Begründung befinden wir uns jedoch im Bereich des Wertens und Ermessens. Es schiene mir deshalb unbillig, wenn wir von der Kirche aus der Industrie nicht einen gewissen Spielraum des Ermessens zustehen würden.

Dies um so mehr, als sich Kirche und rationalisierte Industrie durchaus nicht in einem Verhältnis gegenüberstehen, in dem die Verteidigung des Menschen allein Sache der Kirche wäre. Die Einführung der gleitenden Arbeitswoche mit jeweils 48 Stunden Freizeit nach viertägiger Arbeit von je 8 Stunden führte z. B. im Hüttenwerk Oberhausen im Laufe einer vierjährigen Versuchszeit zu einer Senkung der Krankenziffern auf die Hälfte, nämlich im Martinwerk I von 8,2 % auf 3,2 % und im Martinwerk II von 6,3 % auf 3,3 % der Belegschaft. Die festgestellte durchschnittliche Ge-

wichtszunahme von 3,2 kg in einem Jahr bildet ein weiteres Positivum. Auch kann nicht einfach mit einem Achselzucken darüber hinweggegangen werden, daß viele durchlaufende Betriebe Gewinnerhöhung, Lohnsteigerung, Preissenkung und mehr Freizeit im Gefolge haben, denn das sind Faktoren, die dem Menschen direkt und indirekt wieder zugute kommen können.

Es ist ferner durchaus nicht so, daß dort, wo die kontinuierliche Arbeitswoche besteht, rücksichtslos über den Sonntag hinweggegangen wird. Wenn nicht alle Sonntage, so wird doch das Ziel angestrebt, eine möglichst große Zahl von Sonntagen von der Arbeit zu befreien. Wenigstens alle 4 Wochen soll ein freier Kalendersonntag gewährleistet sein. In vollautomatischen Betrieben, deren Maschinen ohne Bedienung von Menschenhand funktionieren, wird der Idealfall eintreten, daß die Maschinen durchgehend arbeiten und der Mensch doch seinen Sonntag behält.

So sehr sich die Anliegen der Kirche und der Wirtschaft gegenseitig zunächst ausschließen, scheint mir eine Annäherung unter der Voraussetzung des guten Willens und unter Berücksichtigung aller Komponenten doch möglich. Da viele Industriezweige weder technisch noch wirtschaftlich noch sozialpolitisch große Vorteile aus einer durchgehenden Arbeitsweise herausholen können, wird sich voraussichtlich die gleitende Arbeitswoche nie des ganzen Produktionsapparates bemächtigen, so daß auch hier von Anfang an die richtigen Proportionen gesehen und gewahrt werden müssen.

Welcher Sonntag soll denn gerettet werden? So fragen nicht nur Großindustrielle und eingefleischte Marxisten, sondern laut vernehmbar seit langer Zeit auch kirchliche Kreise. Wenn wir den Sonntag erhalten können, haben wir sehr viel und sehr wenig zugleich gewonnen. Denn nicht der Tag allein, sondern das, was aus dem Tag gemacht wird, bleibt letztlich entscheidend.

Der Sonntag erfüllt eine Doppelfunktion. Einmal ist der Sonntag ein Ruhetag, wobei unter Ruhe nicht nur Schlafen und Liegen, sondern eben Abwechslung und Erholung im besten und weitesten Sinne zu verstehen ist. Und anderseits ist der Sonntag ein kirchlicher Tag, an dem die christliche Gemeinde ihren Gottesdienst hält. Das sind zwei absolut voneinander verschiedene Funktionen, die sich gegenseitig gar nicht bedingen. An der unklaren Vermengung dieser beiden Seiten liegt ein großer Teil der heutigen Schwierigkeiten, die uns der Sonntag bereitet. Wir tun zwar oft und gerne so — weil es sehr einfach ist —, als ob wir am Sonntag von der Arbeit befreit würden, damit wir Zeit und Gelegenheit hätten, am Gottesdienst teilzunehmen. Sofern und soweit jedoch der Sonntag ein wohlverdienter Ruhetag ist, ist er eben nicht Mittel zum Zweck eines Gottesdienstes, sondern allein Mittel zum Zweck einer wohlgepflegten Ruhe. Wenn man darauf erwidert, zur rechten Ruhe gehört auch die seelische Bereicherung, so stimmt das an sich. Aber es wäre dann weiter zu bedenken, ob der Gottesdienst wirklich in diesem Maße als Mittel eines bestimmten Zweckes verstanden werden darf, und weiter, ob sich die seelische Erholung nur im Gottesdienst und im besonders im Sonntagsgottesdienst ergibt, und letztlich, ob es heute tatsächlich noch als eine glückliche oder gar als die beste Lösung angesprochen werden kann, wenn Ruhetag und Gottesdienst immer auf denselben Tag fallen. Das sind Fragen, die sich unwillkürlich melden angesichts der überhandnehmenden Weekendausflüge, die nicht zuletzt vom

Standpunkt der Familie aus sehr vieles für sich haben. Wer allerdings noch stark in der christlichen Tradition verwurzelt ist, kann sich einen Sonntag ohne Gottesdienst, ohne Geläute und Kirchgang schlechterdings nicht vorstellen. Er kommt eben von der andern Seite her. Für ihn ist der Sonntag der Tag des Herrn und des Gottesdienstes, also ein rein kirchlicher Feiertag mit der angenehmen Begleiterscheinung der Ruhe von der Arbeit. Für die vielen Christen, die nicht mehr in dieser Tradition verwurzelt sind, liegen die Dinge genau umgekehrt. Für sie ist der Sonntag der Tag der Ruhe, der Erholung in Sport, Vergnügen und mancherlei Anlässen, ein Tag der Freude mit der unangenehmen Verpflichtung der Kirche, die Predigt zu besuchen.

Der Gottesdienst wird sehr oft mit der Heiligung in Zusammenhang gebracht: Darum segnete der Herr den Sabbat und heiligte ihn. Ein Gottesdienst kann zur Heiligung des Sonntags wohl beitragen, aber es wäre zu oberflächlich, die Heiligung kurzweg durch den Gottesdienst zu behaupten und die Heiligung auf eine gottesdienstliche Handlung einzuschränken. Nicht durch uns, sondern durch Gott ist der Tag geheiligt, und nicht nur der Sonntag. Es ließe sich wohl denken, daß auch ein Sonntag ohne offiziellen Gottesdienst als recht verbrachter Ruhetag ein von Gott geheiligter Tag sein könnte. Diese Gedanken wollen mit äußerster Zurückhaltung aufgenommen werden. Sie wirken geradezu befremdlich und scheinen in ihren praktischen Konsequenzen unheilvolle Auswirkungen nach sich zu ziehen. Und doch sollen sie nicht einfach außer acht gelassen werden, wenn wir darangehen, die Frage zu beantworten, wir wir das Wort Gottes an die vielen Menschen heranbringen, die am Sonntag lieber ausfliegen als die Kirche besuchen. Von der Voraussetzung ausgehend, daß eben nur der Sonntag und der Sonntag allein und in erster Linie dazu da sei, das Wort Gottes zu verkündigen, bemüht sich die Kirche, neue Wege zu suchen. Man versucht es am Sonntag mit Früh- und mit Spätgottesdiensten. Man sammelt die Ausflügler auf den Pässen und in den Zeltplätzen, in Hotels, Jugendherbergen und auf Waldlichtungen. Sportanlässe werden am Morgen für kurze Zeit unterbrochen, weil ein Gottesdienst eingeschaltet wird. So positiv solche Bestrebungen auch beurteilt werden müssen, so kann man sich eines leichten Zweifels, ob wir damit die richtige Fährte aufgenommen haben, nicht erwehren. Je mehr wir die Leute daran gewöhnen, daß wir ihnen nachlaufen, um so besser entwöhnen wir sie vom Besuch der Kirche. Gehört nicht ein jedes Ding an seinen Ort? Ist denn wirklich soviel gewonnen, wenn das Wort Gottes am Sonntagmorgen und eben nur am Sonntag in dieser Weise ausgetragen wird? Ließe es sich nicht denken, daß auch an einem Werktag, morgens, mittags oder abends 2 bis 3 Stunden Freizeit eingeräumt würden, ausschließlich zu dem Zweck, den Gottesdienst zu besuchen?

Der Entleerung der Kirchgemeinde am Sonntag, die ich durchaus nicht dramatisieren möchte, steht diametral die Überfüllung der Sonntage mit Anlässen gegenüber. Vielfach ist schon der Ruf nach Verlegung der Anlässe auf den Samstag laut geworden. Ich persönlich wäre darin eher zurückhaltend. Jedenfalls müßte man wissen, von welchem Begriff des Sonntages aus eine totale Entlastung gefördert wird. Soll der Sonntag ganz der Kirche zurückgegeben werden? Blicke das nicht eine Illusion, wie sie in England



vorhanden ist, wo am Sonntag im Haus geputzt, im Garten umgestochen und in den Fabriken Überstunden geleistet werden? Ruhe allein heiligt nicht. Sie wirkt eher langweilig und läßt die Menschen nicht immer zum weisesten Zeitvertreib greifen. Daher ist es problematisch, den Sonntag als reinen Ruhetag von aller Betriebsamkeit zu entlasten. Wenn der Samstag alle Anlässe, d. h. noch mehr Anlässe als jetzt schon, übernehmen soll, wird der Schlaf noch mehr erschöpfte Menschen am Sonntagmorgen im Bett halten, wenn die Glocken läuten. Auch hier könnte sich eine Zwischenlösung sinnvoll erweisen, indem wenigstens diejenigen, die Sonntag um Sonntag sportlich beansprucht sind, so gut wie den Industriearbeitern die Möglichkeit freier Sonntage angeboten wird.

Einen Spezialfall des Sonntags bilden die Feiertage. Weil die 5-Tage-Woche unter Umständen eine Unterbrechung oder wenigstens eine allzuhäufige Unterbrechung durch Feiertage nicht mehr ertragen könnte, müßte eine Neuregelung der Feiertage in dem Sinne vorgenommen werden, daß sie entweder eingeschränkt oder mehr als bisher auf gewöhnliche Sonntage verlegt würden. Von einer solchen Neuregelung würden besonders die Weihnachts- und Neujahrstage betroffen. In Schweden wurde im Zusammenhang mit der Einführung des 3-Wochen-Urlaubes 1952 ein neuer Feiertagskalender aufgestellt. In einem Werk, das die schwedischen Verhältnisse untersucht, finden sich Tabellen, die zeigen, wie solche Reformen grundsätzlich durchführbar und auf andere Länder anwendbar sind. Mit solchen und ähnlichen Gedanken kann man sich allerdings nicht von einer Minute auf die andere befremden. Es treten hier Fragen und Aufgaben ins Blickfeld, die den regionalen und kantonalen Rahmen, ja sogar den konfessionellen Rahmen sprengen. Der römisch-katholischen Kirche sind selbstverständlich dieselben Probleme vorgelegt. Sie hat sich denn auch schon des öfters mit ihnen öffentlich befaßt, und zwar eingehend. Nicht nur die Konfessionen, auch der Staat mit seinen Nationalfeiertagen und nicht zuletzt auch die Volksschule sind hier mitbetroffen.

## *2. Der Samstag*

Der freie Samstag in der 5-Tage-Woche ist vielenorts nicht so frei, wie er sich gibt. 5 Tage lang werden verschiedene Geschäfte auf den Samstag verschoben, 5 Tage lang tröstet man sich damit, daß am freien Samstag genügend Zeit vorhanden sei. So häuft sich das Unerledigte, bis der freie Samstag statt zur Wohltat zur Plage wird. Doch besteht unsere Aufgabe nicht in der Aufstellung einer Statistik über die Verwendung des Samstags. Wir stellen einige konkrete Fragen und versuchen sie zu beantworten.

Kann der Samstag als Ruhetag in der 5-Tage-Woche dem Sonntag grundsätzlich gleichgestellt werden, so daß wir von 2 gleichwertigen Ruhetagen reden können? Diese Frage ist selbstverständlich eine theoretische, die nicht durch Überlegungen und Worte, sondern durch die Verhältnisse ihre endgültige Beantwortung finden wird. Sollte die heutige Entwicklung jedoch anhalten, wird eine solche Gleichstellung immer selbstverständlicher. Mit einiger Wahrscheinlichkeit wird der Samstag ein freiwilliger Ruhetag und der Sonntag im Unterschied dazu ein gesetzlich geschützter bleiben. Ob sich aber dieser Unterschied bewähren und halten kann, wird die Zukunft

zeigen. Es ist besser, keine theoretische Vorentscheidung zu treffen, aber es ist gut, gewisse Überlegungen vorangehen zu lassen, damit wir beweglich genug bleiben, um mit dem Leben Schritt halten zu können.

Da und dort hat sich die Kirche mit folgender Frage zu befassen: Kann der Samstag zum Wahl- oder Halbsonntag werden durch Einführung von Sonntagsschule, Kinderlehre und Gottesdienst für diejenigen, denen es am Samstag besser paßt als am Sonntag? Hier würde meine Antwort entschieden negativ ausfallen. Wenn sich Samstag und Sonntag als Ruhetage angleichen und im Prinzip einander sogar gleichgestellt werden können, so würde ich mindestens vorläufig nicht dafür halten, diese beiden Tage als kirchliche Gottesdienstage einander relativ oder ganz gleichzustellen. Nicht die praktische Erwägung der Mehrarbeit kann für diesen negativen Entscheid ausschlaggebend sein. Zuerst ist für uns der christliche Sonntag der Tag des Herrn, und dieser ist unteilbar. Wir dürfen weiter nicht vergessen, daß der 6. Tag in der Woche nie für alle Menschen ein Ruhetag werden kann. Wir müssen nur die Stadt verlassen und auf dem Land Umschau halten, so wird uns deutlich bewußt, daß wohl noch für lange Zeit die 5-Tage-Woche das Reservat eines bestimmten Teiles unseres Volkes bleiben wird. Der samstägliches Gottesdienst wäre nun zum voraus nur für ganz bestimmte Kreise da, was eine nicht erwünschte Scheidung der Besucher dieser beiden Gottesdienste nach sozialen Merkmalen mit sich brächte. Er würde zudem in einer großenteils doch noch sehr beschäftigten Welt stattfinden und viel der dem Sonntagsgottesdienst eigenen Feierlichkeit einbüßen. Ob er sich überhaupt einbürgern und durchsetzen würde, ist fraglich, denn wer in der 5-Tage-Woche eingespannt ist, hat am Samstag meistens weder Lust noch Zeit, Gottesdienste zu besuchen. Und will er ins Weekend, so startet er eben nicht selten schon am Freitagabend oder im Laufe des Samstages.

Mit einer letzten Frage verlassen wir den eigentlichen Raum der Kirche. Sie heißt: Soll sich die Kirche an einer sinnvollen Freizeitgestaltung beteiligen? Generell würde ich mit Nein und partiell höchstens mit einem bedingten Ja antworten. Das generelle Nein läßt sich von der einfachen Formel ableiten: Schuster, bleib bei deinen Leisten. Unsere Kirche ist keine Freizeitinstitution. Es bleibt ihr genügend zu tun, wenn sie sich auf das Wesen ihres Auftrages besinnt. Ihr Bestreben kann ja nicht sein, in der Welt aufzugehen, sich immer mehr mit dem weltlichen Raum zu verweben und dafür der Welt das zu rauben, was sie dringender als irgend etwas anderes benötigt: einen Platz, der nicht ist wie die Welt und nicht auf dieser Welt lebt; einen Raum, in dem man über die Welt erhoben wird, den man aufsucht, weil er der Welt fremd ist; wo man endlich einmal alles irdische Getümmel hinter sich werfen und getrost aufatmen kann. Und ein zweites: So sehr ich die Freizeitbeschäftigung schätze, möchte ich doch warnen vor ihrer Überschätzung. «Dein Leben liegt in der Freizeit!» So und ähnlich wird uns von einer gewissen Reklame her eingetrichtert. Einen derartigen Slogan können wir jedoch nie unterstützen von unserer Einstellung zur Arbeit und täglichen Pflichterfüllung aus.

Wo sich allerdings die Notwendigkeit aufdrängt, wo die Kirche um Unterstützung angegangen wird, soll sie natürlich nicht hinter dem Berg halten. Warum sollte sie als Beraterin und Mitbeteiligte in diesem Bereich

nicht so gut wie in anderen Bereichen des Lebens Hand bieten zur sinn-  
gemäßen Erfüllung einer Idee! Führt eine solche Mitarbeit zur Verlegung  
von Freizeitzentren in Kirchengemeindehäuser oder Heimstätten, hätte die  
Kirche, sofern sie die wirklich dazu geeigneten Leute zu mobilisieren ver-  
steht, eine Chance, das Basteln wirksam auch auf die geistige Ebene aus-  
zudehnen.

### *III. Sozialethische Probleme*

Wir sind bis jetzt von der gegebenen Tatsache nicht in der Meinung aus-  
gegangen, die Kirche habe nur zu reagieren. Wenn ihr auch kein die wirt-  
schaftliche Entwicklung entscheidend bestimmender Einfluß zur Verfügung  
steht, zählt es dennoch zu ihren Rechten und Pflichten, die elementaren  
ethischen und sozialen Probleme zu studieren. Solche Untersuchungen haben  
zwar grundsätzlich im Lichte des biblischen Geistes zu geschehen, können  
aber nur im Verein mit vielen andern, die konkreten Erfahrungsgrundlagen  
liefernden Wissenschaften fruchtbar gestaltet werden. Es darf auch einmal  
gesagt werden, daß sich nicht nur die Kirche, sondern eben auch die Indu-  
strie, Politik und Wirtschaft mit ausgeklügelten Methoden um den Men-  
schen kümmern. Es darf ebenfalls hinzugefügt werden, daß die Wirtschaft  
nicht allein von oben und, soweit dies noch der Fall ist, von oben nicht  
allein in einer die Menschenwürde mißachtenden Gesinnung diktiert wird.  
Nein, die sehr gut organisierten Verbände, Parteien und Gewerkschaften  
der Arbeitnehmer besitzen heute wesentliche Mitspracherechte. Über ihre  
Köpfe hinweg wird nicht so leicht eine Betriebsumstellung vorgenommen.  
Wenn die Kirche soziale Probleme anpackt, steht sie heute sicher nicht zum  
voraus etwa auf der Seite der Arbeitnehmer und zum voraus den Arbeit-  
gebern gegenüber. Sie muß sich klar sein, daß sie den Mut aufzubringen  
hat, auch die Sozialpolitik der Arbeitnehmer kritisch unter die Lupe zu  
nehmen und sich in Diskussionen einzulassen, die unter Umständen mit  
marxistischen Dogmen zu harten Auseinandersetzungen führen müssen.

Das Schlagwort von der im sozialen Kampf — besonders des letzten  
Jahrhunderts — abseits stehenden Kirche, das nebenbei bemerkt gar nicht  
zutrifft, darf uns nicht ins andere Extrem treiben. Es kann der Kirche  
übrigens gar nicht so sehr verübelt werden, wenn sie sich nicht einfach als  
Vorspann für materielle Interessen benützen läßt, um dann, wenn es um die  
Weltanschauung geht, wieder aus den weiter nicht mehr geschätzten Dien-  
sten entlassen zu werden.

Heute stehen nicht die Löhne und die Hygiene im Vordergrund. Es geht  
um Zahlen, die sich nicht berechnen lassen, und um Dinge, die nicht nur  
den Zahltag oder technische Einrichtungen betreffen.

Die Automation fragt erneut nach dem sinnvollen Arbeiten, und die Ar-  
beitszeitverkürzung muß sich darüber klar werden, wie die Arbeitsleistung  
zu vollbringen ist, wo ihr die Grenzen in der Intensivierung gesteckt sind  
und welches die der menschlichen Person am ehesten entsprechende Auf-  
teilung von Freizeit und Arbeitszeit sein könnte. Ich lege die Betonung auf  
die Person, denn es kann sich hier nicht um eine medizinische Statistik  
handeln, in der die Familie, das Gemüt und die produktiven Kräfte der  
Person außer acht gelassen würden.



Wie stellt sich die Kirche grundsätzlich zur Arbeitszeitverkürzung und der damit verbundenen Intensivierung der Arbeit? Ist die Theologie in der Lage, dazu Stellung zu nehmen? Kann sie auf eine biblische Anthropologie, Soziologie oder auf eine Schöpfungsordnung zurückgreifen, die ihr mehr als allgemeininformale Sätze über die Würde des Menschen und den Sinn des Lebens an die Hand gibt? Ich glaube nicht an Patentlösungen, auch nicht an theologische, auf diesem Gebiet. Ob und was die Kirche postuliert, bleibt unwirksam, solange es in den leeren Raum hineingesprochen ist. Bei allem Eigenrecht im Grundsätzlichen wird es vor allem darauf ankommen, daß die Kirche orientiert ist, gemeinsam sucht und stetig und frühzeitig mit den Betroffenen sich im Gespräch befindet.

Auf diese Weise lassen sich zwei Extreme vermeiden, die dem Ansehen der Kirche nur schaden und dem Menschen nichts nützen. Die Kirche läßt sich nicht isolieren und begnügt sich nicht mit Worten und Gebärden, die niemand ernst nimmt, weil sie bar jeder möglichen Verwirklichung sind. Es droht der Kirche immer auch in der Predigt die Gefahr, dort stark zu sein, wo sie sich a priori einer echten Konfrontation mit der Wirklichkeit entzogen weiß. Sehr oft läßt sich nur deshalb so leicht mit dem Anspruch der Absolutheit auftreten, weil man der konkreten Verantwortung in der Welt enthoben ist. Und das andere Extrem, vor dem die Kirche verschont wurde, wäre das Versinken in reine empirische Überlegungen. Mit einem Wort also: die eigenen Fundamente absichern und von da aus Zusammenarbeit mit allen andern sozialen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und nicht zuletzt auch politischen Gruppen.

Man beachte aber, daß diese Forderung nicht von uns aus an die Welt zu richten ist, denn sie ist von der sogenannten Welt her schon lange an uns ergangen. Nur in Zusammenarbeit läßt sich sinnvoll und zweckmäßig über den zweiten Beruf, über Frauenarbeit, vermehrte Aufteilung der Ferien, andere Verhältnisse zwischen Arbeit und Ruhezeit, z. B. volle 6-Tage-Woche, dafür aber weniger Stunden im Tag, über den Weg zur Arbeit, das Familienleben, die Wohnkolonien usw. reden. Auf allen diesen Gebieten läßt sich nicht allein theoretisch entscheiden, es muß experimentiert und viel Erfahrung gesammelt werden. Bekanntlich besteht zwischen Logik und Leben und nicht selten auch zwischen ethischen Idealen und menschlicher Realität nicht immer die Gewähr der Entsprechung. Nicht jeder Theologe kann sich berufen fühlen, im Namen der Kirche der Welt Ratschläge zu erteilen, wenn er sich ernsthaft Rechenschaft gibt über die Komplexität der Sache.

Der Fern- und Fremdblick soll uns das Naheliegende nicht vergessen lassen. Wer andere Leute zurechtweisen will, sollte zuvor im eigenen Hause Ordnung schaffen. Was haben wir bis heute in einer Zeit der einseitigen Ausrichtung des Lebens nach den Bedingungen von Industrie, Gewerbe und Handel z. B. getan für eine Höherbewertung der geistigen Arbeit? Mit der Anprangerung des Materialismus bedienen wir uns eines ebenso billigen wie unnützen Mittels. Nicht nur Geld und Worte, auch der Geist ist abgewertet worden. Er weiß nichts von einer 5-Tage-Woche und kann auch nicht mit Stunden gemessen und an seinem finanziellen Ertrag gewogen werden. Wie bescheiden sind die Ansätze für Vorträge in unserer Kirche! Im Budget sind die großen Posten nicht für Kunst und geistiges Leben

reserviert, aber in den Beratungen wird hier viel zäher gemarktet als bei den Ausgaben für Mauerwerk und Landkauf. Sobald durch das geistige Leben die Ausgaben belastet werden, ergeht man sich vor der Gemeindeversammlung in Entschuldigungen und Rechtfertigungen, als ob man ein schlechtes Gewissen haben müßte. Und wie froh ist man, wenn niemand aufsteht und einmal mehr öffentlich vorrechnet, wieviel und wie leicht gewisse Leute mit ihrem Kopf Geld verdienen.

Die 5-Tage-Woche bezeichneten wir eingangs als einen besondern Markstein im Prozeß der Arbeitszeitverkürzung. Die Verkürzung der Arbeitszeit ihrerseits ist wieder nur ein Teilproblem der Lebensgestaltung im Zeitalter der Industrie überhaupt. Soziale Umschichtungen, die durch die geplante, kontinentale Konzentration gewisser Industrien erst in den Anfängen stecken, aber auch die soziale Differenzierung, ferner die Arbeits- und Freizeitbedingungen mit ihren noch lange nicht übersehbaren seelisch-körperlichen Auswirkungen etablieren einen Lebensstil, der in der Seelsorge, im Unterricht und im Gottesdienst die Kirche vor neue Aufgaben stellt. Wenigstens stichwortartig möchte ich zum Abschluß ein paar Symptome aufgreifen:

Selbst das Dorf ändert seine Arbeitsweise, verliert alte Sitten und Bräuche, wird in seiner Weise industrialisiert und entkirchlicht. Die Maschine regiert die Landwirtschaft; die Zeit fehlt für die Kinder und die Kranken. Die Kinderzahl geht zurück, und die Kranken und Sterbenden kommen in die Krankenhäuser. Je mehr in der Industrie Tätige sich im Dorf ansiedeln, um so schwieriger wird die Arbeit des Orts Pfarrers, weil die aktiven Gemeindeglieder zwischen 15 und 65 Jahren das Dorf zur Arbeit und in den Ferien verlassen. Das Dorf ist Wohnsitz, aber nicht mehr Lebenssitz. Die alten Formen der Seelsorge und Gemeinschaftsbildungen werden untauglich. Die Auswahl der Leute für die Mitarbeit in der Kirche zu Stadt und Land gestaltet sich schwierig, denn die Tüchtigsten haben ihre Zeit voll ausverkauft. Das Verlangen nach Entspannung und einem Ausgleich ist entsprechend der konzentrierten beruflichen Beanspruchung gestiegen. Je mehr Disziplin, Gehorsam und Verantwortung im Beruf, um so stärker das Bedürfnis auf der andern Seite nach Freiheit und leichter, anspruchsloser Kost. Die Kirche sitzt in einer Situation zwischen Stuhl und Bank. Sie beginnt an sich selber zu zweifeln, an ihrer Sprache, die so schwer von kirchlich fixierten Formulierungen loskommt, an ihrer Gestalt, der vorgeworfen wird, sie sei der bürgerliche Ausdruck des Christentums, an ihrer religiösen Fragestellung, die gar nicht mehr akzeptiert wird. In den Dokumenten der Arbeiterpriester lesen wir folgendes: «Ich ging in diese oder jene Baracke, fest entschlossen, auf die Hauptsache loszusteuern und einfach die religiöse Frage zu stellen. Und dann sah ich mich ganz außerstande, nur ein einziges aufrichtiges, geschweige denn ein auf Gott hinweisendes Wort zu sagen . . ., für viele war meine Anwesenheit die erste und vielleicht auch die letzte Gelegenheit, mit einem Pfarrer zu sprechen. Keiner war neugierig.» Die Kirche schafft Bewegung durch missionarische Großanlässe. Aber sie sind wie die Blume des Feldes, die eine kleine Zeit blüht. Wenn der Wind darüber weht, ist sie dahin. Das Selbstzeugnis im pietistischen Stil wirkt auf den modernen Menschen entweder peinlich oder gar nicht. Er liebt das sachliche Gespräch und zieht die Wir-Form der Ich-Form vor. Ein altes Sprichwort heißt: «Wer den Zeitgeist heiratet, ist bald



Witwer.» Sicher, aber wer nicht auf den Zeitgeist eingeht, bleibt Junggeselle.

Unsere Vergangenheit ist nicht dazu da, um verewigt zu werden. In der Urchristenheit war die gottesdienstliche Versammlung beinahe der einzige Lehrmeister der Christen und der erfolgreichste Missionar zugleich. Warum? Sie war der Anpassung fähig. Großzügige liturgische Akkommodation war kein Problem, über das man sich lange den Kopf zerbrochen hätte, sie war eine Selbstverständlichkeit. Die jugendlich wagemutige Indienstnahme profaner Ausdrucksform war maßgeblich geprägt durch der Inkarnationsgedanken. Man sah in der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde unbefangener und bewußter als wir den Träger und Vollzieher der Liturgie. «Wäre Luther statt 1483 im Jahre 1883 geboren», schreibt Gustav Wingren, «so würde es in seinen Büchern und Predigten von Motoren und Maschinen, von Fabrikarbeitern, Bundestagsabgeordneten und Wehrpflichtigen, von Streikenden und Streikbrechern nur so wimmeln. Es ist ein Zeichen für die geistliche Impotenz unserer Generation, daß wir es nicht mehr fertigbringen, die Rede der Bibel von Gott mit den Realitäten zusammenzuführen, von denen die Tageszeitungen berichten.» Man vergleiche dieses Urteil z. B. mit der Sprache unseres Gesangbuches.

Wir appellieren hier an die Beweglichkeit der Kirche, weil es die Zeichen der Zeit erheischen. Der Rhythmus des Lebens wird für einen großen Teil der Leute nicht mehr durch Werktag und Sonntag bestimmt, sondern durch das Verhältnis, in dem Arbeitspausen, Feierabend, freies und verlängertes Wochenende und der Jahresurlaub zueinander stehen. Der 7-Tage-Rhythmus mit seinem Schwerpunkt im Sonntag wird für die Menschen, denen Arbeitsplatz, Wohnung, Erholungsstätte und Ferienort auseinandergerissen sind, immer weniger wichtig. Hand in Hand mit der Veränderung im Lebensrhythmus geht die Umschichtung der Berufe. In der Industrialisierung verschob sich das Schwergewicht von den primären, landwirtschaftlichen Berufen auf die sekundären (Produktion), von diesen auf die tertiären (Verwaltung, Handel, Verkehr), und für die nahe Zukunft steht die Verlagerung zugunsten der quartären Berufe (Erziehung, Ausbildung und Forschung) bevor.

Von dieser Situation aus müssen wir noch einmal auf den Gottesdienst zurückkommen. In der grundsätzlichen Betrachtung wiesen wir auf die Doppelfunktion des Sonntags als Ruhetag und als Tag des Herrn hin mit der Bemerkung, diese beiden Funktionen seien durchaus nicht unbedingt miteinander innerlich verknüpft. An zwei elementaren Forderungen wollten wir absolut festhalten: an einem durch öffentliches Recht geschützten Ruhetag und am Tag des Herrn. Aus diesem Grunde verwahrten wir uns auch dagegen, den Samstag zum Wahl- oder Halbsonntag in kirchlicher Bedeutung werden zu lassen. Eine Möglichkeit jedoch ließen wir offen, und davon soll noch kurz die Rede sein: Gottesdienste an andern Frei- und Ferientagen. Eine 5-Tage- oder 40-Stunden-Woche bringt der Kirche auch eine gewisse Chance. Warum sollten nur am Sonntag, nur einmal in 7 Tagen und beinahe nur am Vormittag Gottesdienste gehalten werden? Die Schichtarbeiter z. B. bilden eine Klasse, die von der Kirche sozusagen unbeachtet blieb. Es ist eine unbedingte Notwendigkeit, Anlässe und Gottesdienste mit den Schichtstunden zu parallelisieren, wozu sich die Zeit zwischen 23 und 04 Uhr nicht schlecht eignen würde. Nicht in einmaligen



besondern und als missionarisch ausgegebenen Veranstaltungen, nicht in einzelnen Gestalten, die es unternehmen, in fremde Welten einzusteigen, nicht in den Kreisen, die sich z. B. nach Geschlechtern trennen in Männer- und Frauenkreise usw., liegt die Zukunft. Die Verheißung ruht auf einer als Ergänzung zum Tag des Herrn zu verstehenden Anpassung an den Industriekalender und in festen, dauerhaften, regelmäßigen Möglichkeiten des Gottesdienstes, die den sozialen Umschichtungen gerecht werden. Einer solchen Anpassung gegenüber ist vom Tag des Herrn her kein Widerstand zu erwarten, denn der Sonntag ist in seiner Geschichte mit dem guten Beispiel vorangegangen. Die Christen haben nämlich den Gottesdienst vom Ruhetag auf den Werktag verlegt. Mitten im Werktag setzten sie ihren Kult an, und so blieb es während sieben Jahrhunderten. Noch 650 entschied das Konzil von Rouen, daß nur von der ersten bis zur zweiten Vesper die knechtlichen Arbeiten verboten seien. In der Reformationszeit wird der Spieß sogar umgekehrt. Luther empfiehlt in seiner Schrift an den christlichen Adel, nach dem Gottesdienst wieder zur Arbeit zu gehen. G. Kunze schreibt dazu: «Ein Illusionist ist er nie gewesen, der etwa versucht hätte, den Bauern, den Knecht, den Holzfäller auf Gesellschaftsspiele und Meditation für einen ganzen Tag zu verweisen.» Martin Butzer war sogar so radikal, selbst die hohen Festtage zu verwerfen. Wenn unsere Reformatoren die Leute vom Gottesdienst wieder an die Arbeit schickten, können wir doch wohl die Leute von der Arbeit weg zum Gottesdienst einladen. Wer schon ein relatives Eingehen auf den Industriekalender als Kapitulation der Kirche vor der Welt anprangert, sei an die Kontrafraktur erinnert. Dieses Wort stammt aus der Missionsgeschichte und bezeichnet die Anpassung der christlichen Feiertage an die heidnischen Feste, wo die Synchronisation auch nicht die Rolle des Totengräbers spielte.

Der Gottesdienst bedarf nicht des Ruhetages, wohl aber der Sonntag, soll er nicht zum Versager werden, des Gottesdienstes. Aber deshalb ist der Gottesdienst nicht an den Sonntag allein gebunden. In Luthers kleinem Katechismus heißt es in der Erklärung des 4. Gebotes nur: «Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir die Predigt und sein Wort nicht verachten, sondern dasselbe heilig halten, gerne hören und lernen.» Mit einem besondern Wochentag ist diese Ermahnung jedoch nicht verknüpft. Mir ist es überhaupt ein wesentliches Anliegen, daß wir die Zusammenhänge sehen und den Sonntag in der Gesamtsituation und nicht isoliert betrachten, wie das immer wieder geschieht.

Gruppen sind leichter zu mobilisieren und zu lenken als einzelne Menschen. Als Volkskirche dürfen wir es uns nicht länger leisten, einfach alle einzelnen Menschen zu rufen, wir haben den verschiedenen sozialen Gruppen in völlig neuen Versuchen die Türen wieder zu öffnen. Schon einmal sind Türen geöffnet worden, zu Tee und Kuchen, Spiel und Tanz. Mit dieser Aufnahme der Welt in die Kirche war der Welt nicht gedient, wohl aber der Kirche ihr Eigenstes geraubt. Nicht die Teeküche, sondern der Gottesdienstraum soll sich öffnen. Wagen wir es, und wagen wir es im Glauben auch auf die Gefahr bitterer Enttäuschung hin, so wird die moderne Zeit, die uns zunächst als Not entgegentritt, dennoch eine weit größere Verheißung für unsere Kirche in sich tragen, als wir heute, da wir erst die Aufgabe sehen, noch ahnen.

## Bücherschau

*Hendrik Kraemer, Theologie des Laientums. 158 S., 1959, Zwingli-Verlag.*

Wenn der aus der ökumenischen Arbeit bekannte Hendrik Kraemer eine Theologie des Laientums schreibt, so meint er damit nicht: eine Theologie für Laien, eine elementare Theologie in einfacheren Ausdrücken, die auch für Laien verständlich wäre. Er meint damit: eine theologische Bearbeitung des Themas «Laien in der Kirche», eine Diskussion über die Bedeutung des allgemeinen Priestertums. Kraemer hält dafür, daß die heutige Zeit einer solchen Besinnung rufe, da entgegen der ursprünglichen Absicht die evangelischen Kirchen «Pastorenkirchen» geworden sind, und der «vielgepriesene Grundsatz der „Priesterschaft aller Gläubigen“» bis zum heutigen Tage «eher die Rolle einer Fahne als die eines energiespendenden, lebenswichtigen Grundsatzes» gespielt habe (S. 49).

Kraemer gibt, nach der Begründung der Notwendigkeit seines Anliegens, vorerst einen geschichtlichen Abriß über den theologischen Status der Laien in der Geschichte. Anschließend erörtert er die Möglichkeit einer Theologie, die die Aufgabe der Laien in einem umfassenderen Sinne wahrnehmen soll. Im Gegensatz zu der Idee einer «Priesterkirche» oder «Pfarrkirche» sieht er die Laien als «die Verbreiter der Kirche» und sucht von der These «Die Kirche ist für die Welt da» die Bedeutung der nichtordinierten Gemeindeglieder ins Licht zu rücken.

Die Intention Kraemers liegt in der Richtung heutiger Notwendigkeit. Um die Laien für die hier entworfene Konzeption der Kirche in Bewegung zu setzen, wäre es indes von Vorteil, sich nicht einer so ausgeprägt fachtheologischen Begrifflichkeit zu bedienen, wie es der Verfasser tut. Gerade das Eingehen auf die «mündige Welt» erfordert eine Auflockerung des kirchlichen Sprachschemas, die hier noch nicht in genügendem Maße erreicht ist. So richtet sich diese Theologie des Laientums doch zunächst in erster Linie an die Theologen, um ihnen die Bedeutsamkeit des Problems vor Augen zu halten.

*Ulrich Neuenschwander*